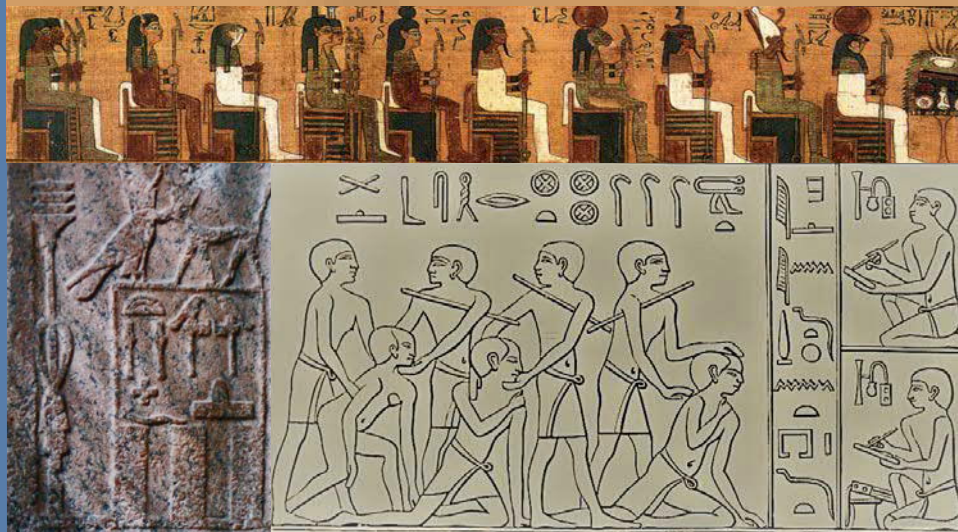




Lógicas sociales en el Antiguo Egipto

Diez estudios

Marcelo Campagno



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Lógicas sociales en el Antiguo Egipto

Lógicas sociales en el Antiguo Egipto

Diez estudios

Marcelo Campagno



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana
Graciela Morgade

Vicedecano
Américo Cristófolo

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretaria Académica
Sofía Thisted

**Secretaria de Hacienda
y Administración**
Marcela Lamelza

**Secretaria de Extensión
Universitaria y Bienestar
Estudiantil**
Ivanna Petz

Secretario de Investigación
Marcelo Campagno

Secretario de Posgrado
Alberto Damiani

Subsecretaria de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

**Subsecretario
de Transferencia
y Desarrollo**
Alejandro Valitutti

**Subsecretaria de Relaciones
Institucionales e
Internacionales**
Silvana Campanini

**Subsecretario
de Publicaciones**
Matías Cordo

Consejo Editor
Virginia Manzano
Flora Hilert
Marcelo Topuzian
María Marta García Negroni
Fernando Rodríguez
Gustavo Daujotas
Hernán Inverso
Raúl Illescas
Matías Verdecchia
Jimena Pautasso
Grisel Azcuy
Silvia Gattafoni
Rosa Gómez
Rosa Graciela Palmas
Sergio Castelo
Ayelén Suárez

Directora de imprenta
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes



ISBN 978-987-4019-94-3

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2018

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606 int. 167 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Campagno, Marcelo

Lógicas sociales en el Antiguo Egipto : diez estudios / Marcelo Campagno. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2018.

346 p. ; 20 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-4019-94-3

1. Historia. 2. Historia Antigua. 3. Egipto. I. Título.
CDD 909.07

Índice

Introducción

Lógicas sociales en el Antiguo Egipto: una mirada retrospectiva	7
---	---

I. DEL CAMBIO

Del parentesco al Estado (y al parentesco)

Capítulo 1. Indicios. Lógica del parentesco y liderazgo en el valle del Nilo pre-estatal	23
Capítulo 2. En los umbrales. Intersticios del parentesco y condiciones para el surgimiento del Estado en el valle del Nilo	51
Capítulo 3. De la pertinencia del concepto de Estado para el pensamiento de las sociedades antiguas	79
Capítulo 4. La lógica del parentesco en tiempos de Estado	103

II. DE LA COEXISTENCIA

Estado, parentesco y patronazgo

Capítulo 5. Del patronazgo y otras lógicas de organización social en el valle del Nilo durante el III milenio a.C.	129
--	-----

Capítulo 6. Lógicas coexistentes. Lo estatal, lo parental y lo patronal en la escena sociopolítica del valle del Nilo del IV al III milenio a.C.	161
--	-----

Capítulo 7. De Herkhuf a Ankhtifi. Autobiografías y lógicas sociales en el valle del Nilo hacia finales del III milenio a.C.	187
--	-----

III. DE LA COSMOVISIÓN

Estado, parentesco y representaciones del mundo

Capítulo 8. Cuestiones de parentesco en los <i>Textos de las pirámides</i>	215
--	-----

Capítulo 9. Parentesco y Estado en los conflictos entre Horus y Seth	249
--	-----

Capítulo 10. Notas sobre espacio, tiempo y alteridad en el Antiguo Egipto	271
---	-----

Bibliografía	301
---------------------	-----

El autor	341
-----------------	-----

Introducción

Lógicas sociales en el Antiguo Egipto: una mirada retrospectiva

rdj.n wj h3st n h3st

...una tierra me dio a otra tierra...

Sinuhé, B28-29

Si algo caracteriza la condición humana, es la capacidad de dar cuenta de las propias prácticas. Dar cuenta es muchas cosas y es principalmente una: la capacidad de asumir lo actuado ante lo que está por venir. Uno mira hacia atrás y puede advertir con nitidez el camino que sus huellas han trazado. Mira hacia adelante y no hay camino aunque tampoco indeterminación pura, pues lo andado algo proyecta, ilumina posibilidades, ofrece condiciones a las decisiones. Mira de nuevo hacia atrás, y entonces nota que la senda ha sido siempre así, que lo que parece uniforme ha sido acople de situaciones, que la que antecede siempre condiciona pero nunca determina la que sigue, que hay parámetros y también contingencia. Como abrirse camino en selva espesa: hacia atrás queda la picada, hacia adelante depende de los sentidos y el machete.

El pensamiento histórico procede de modo semejante. Se dirige al pasado con herramientas conceptuales, distingue con ellas prevalencias, tensiones, regularidades, rupturas. Cuanto más se encuentra con lo pasado, más herramientas

forja y más se expande. En ocasiones, algunas herramientas se tornan ineficaces, surgen otras, se combinan, se articulan, se reemplazan y el pensamiento se abre paso. Desde cualquier momento posterior del pensamiento, el recorrido que hasta allí condujo resulta siempre comprensible. Lo inverso, en cambio, solo es posible cuando se piensa a remolque de algún dogma. Sin dogmas no hay mapa *a priori* ni certezas. O hay una: la de que es preciso seguir dando cuenta.

Condiciones, contingencias, decisiones. Los diez estudios que se reúnen en este volumen reflejan, en buena medida, el eje central por el que han transitado mis investigaciones en los últimos veinte años. Lo que se refleja corresponde tanto a las temáticas históricas como al pensamiento teórico. Podría decirse que el recorrido trazado ha sido fiel a una doble preocupación conceptual. Por un lado, la de intentar pensar las formas básicas de estructuración social y algunos de los principales procesos de cambio en el Antiguo Egipto; y por otro lado, la de elaborar herramientas conceptuales que permitan analizar en profundidad esas dinámicas sociales. Y si algo se aprecia en ese recorrido, es el hecho de que si bien algunas ideas estaban en el punto de partida, otras aparecieron durante el camino, a medida que se expandía el espectro de situaciones históricas consideradas y se acoplaban datos y conceptos, a partir de lo que no solo han surgido nuevas herramientas sino también perspectivas que han guiado las decisiones sobre dónde hacer el siguiente foco. Este libro da cuenta de ese recorrido. Y para ello, hay tres cuestiones que tal vez sean las más significativas para notar los clivajes a partir de los cuales se ha ido desplazando el pensamiento durante estos veinte años. Esas cuestiones refieren a la determinación del concepto de *lógicas sociales* que da título a este volumen, a la formulación del concepto de *intersticios* que empleo para analizar la

cuestión del surgimiento de lo estatal, y a la integración del concepto de *patronazgo*, en articulación con los de *parentesco* y *Estado*, para el estudio de las principales modalidades de lazo social en el Antiguo Egipto.

Lógicas sociales

En efecto, la conceptualización en términos de lógicas sociales emergió recién cuando estaba por completarse la primera de las dos décadas de este recorrido. Quizás vale la pena una breve reflexión sobre ello. A fines de los años 90, nos reuníamos frecuentemente a pensar con Ignacio Lewkowicz. Jóvenes historiadores, nos unía la preocupación por tratar de seguir teorizando en el dominio de lo histórico en pleno colapso de las leyes universales de la Historia. Sin objeto unificado, ¿había margen para seguir pensando históricamente? Entre las ruinas de las grandes teorías y las posiciones posmodernas –eficaces en la crítica, mucho menos en la propuesta–, fuimos disponiendo de viejos conceptos dándoles otros sentidos, articulándolos de distintos modos, y contrastándolos con los datos que teníamos del Antiguo Egipto y la Antigua Esparta, los temas de nuestros incipientes estudios. Y así fuimos construyendo unos recursos, que plasmamos en un pequeño librito: *La historia sin objeto* (1998; reeditada en 2006 con nuevos textos).

Tres conceptos basales a partir de los que se ha orientado mi pensamiento posterior quedaron establecidos por entonces: prácticas, situaciones y práctica dominante. En primer lugar, decíamos que no había una definición en regla del concepto de práctica, pues la práctica constituía el “elemento indefinible necesario a partir del cual se definen los demás, término primitivo indeterminado que se

determina en el juego situacional en el que está implicado” (2006 [1998]: 76). En este sentido, las prácticas se nos presentaban, en principio, como elementos indefinidos que se definen a partir de su vinculación axiomática. Ciertamente, la elección del nombre para esos términos no era ingenua: partíamos así de decir que el sustrato básico de lo histórico estaba del lado de la *praxis*, de la materialidad del hacer. En segundo lugar, decíamos que las prácticas siempre se articulan con otras prácticas formando situaciones, de modo tal que “por un lado, si x es práctica, entonces x pertenece a una situación histórico-social; y por otro lado, si x pertenece a una situación histórico-social, entonces x es práctica” (2006 [1998]: 76). Y en tercer lugar, señalábamos que, si una situación lo es en función de la articulación efectiva de las prácticas que la integran, ello sucede por efecto de “la hegemonía práctica de una práctica sobre el resto de las que constituyen la situación. En efecto, del encuentro entre prácticas emerge una práctica que se determina como dominante” (2006 [1998]: 78), autoasignándose su propio lugar y asignando lugares a las restantes prácticas por medio de la prescripción de “ideales”, de un modelo del ser para cada práctica articulada, de acuerdo con el particular régimen de existencia de la práctica dominante.

De acuerdo con el esquema que planteábamos en *La historia sin objeto*, no había nada por fuera de una situación con efecto sobre esa situación. Y decíamos: “no se trata de todas las prácticas existentes en la época o en la región sino de todas aquellas sobre las que la dominante se ocupa en su efecto de dominación” (2006 [1998]: 79). Pero, ¿existe la posibilidad de proponer algún tipo de relación entre una situación y su exterior o de distintas situaciones entre sí? Para *La historia sin objeto* cada situación era un universo, pero estaba la cuestión de la escala: “las prácticas constituyen redes de prácticas; las prácticas a su vez están constituidas

por redes de prácticas” (2006 [1998]: 77). Así, para atender a lo que acabamos de enunciar como la relación entre una situación y su exterior, de lo que se trataba era de dar un salto de escala: lo que hace situación (esto es, una red de prácticas) en una escala, puede ser visto como una práctica que compone otra situación en otra escala. Para decirlo con un ejemplo que empleamos en aquel libro y sigue vigente aquí: el parentesco puede ser la práctica dominante en una comunidad aldeana de tiempos estatales en el Antiguo Egipto si se advierte la dinámica aldeana en su interioridad; pero a la escala articulada por el Estado, cada comunidad constituye un ámbito subordinado: la práctica estatal es dominante y la del parentesco se somete a esa dominancia. El argumento general es eficaz pero no puede dar cuenta del hecho de que, en contextos estatales, el parentesco también detenta una potencia que no podría equipararse a cualquier otra práctica de esa situación. En ese sentido, el argumento de *La historia sin objeto* no permitía considerar los acoples posibles entre prácticas productoras de lazo social. Es cierto que se puede remitir cada principio a una situación diferenciada y es posible aislarlas analíticamente, pero también puede valer la pena estudiar esas cuestiones desde los acoples mismos, especialmente para considerar el asunto difícil al que, a falta de mejor término, podemos llamar “efecto sociedad”.

El concepto de lógica social que comencé a emplear a partir de *Parentesco y Estado en el Antiguo Egipto* (2006) vino a trabajar desde ese sesgo. En rigor, la idea de lógica social no puede escindirse de la de práctica dominante, pues corresponde a los criterios prácticos a partir de los que esa práctica se autodefine y que se extienden para generar el efecto de situación que se organiza a partir de esa dominante. En ese sentido, en *Parentesco y Estado* se planteaba el asunto del siguiente modo:

¿Qué significa que el parentesco y el Estado dispongan, alternativamente, de un papel dominante en la organización social del Antiguo Egipto? ¿Cómo se advierte esa potencia de articulación? La posibilidad de afirmar la condición dominante del parentesco y el Estado en diversos ámbitos sociales del Antiguo Egipto o de otras sociedades antiguas corresponde a una estrategia analítica atenta al potencial diferencial de articulación social que ofrecen las diversas prácticas que componen una situación sociohistórica. De acuerdo con esta perspectiva, ciertas prácticas entre las que integran una trama social se destacan por su capacidad para donar a toda esa trama los principios que la hacen consistir, de tal modo que la situación se presenta organizada en función de la lógica que procede de tales principios. En otros términos, se trata de las prácticas que producen el *lazo social*, que establecen los criterios de pertinencia situacional, que proporcionan los parámetros a partir de los cuales tiene lugar la articulación de prácticas que compone una situación. (2006: 17)

Una lógica social se presentaba así como la acción que la dominante ejerce, a partir de sus propios principios –su propio *logos*, podríamos decir–, sobre las prácticas que articula y como el efecto de esa articulación situacional. Pero, a diferencia de lo planteado en *La historia sin objeto*, la idea de lógica social que fue aflorando a partir de la continuidad del trabajo sobre las situaciones históricas presentaría una mayor apertura hacia el afuera. Por un lado, en relación con la posibilidad de considerar la importancia de los espacios intersticiales entre situaciones para analizar los procesos de cambio radical como el que determina el advenimiento de lo estatal. Y por otro lado, en relación con la posibilidad de

combinación, de articulación entre lógicas, de manera que pudieran ponerse en foco los contextos en que se conectan esos criterios dominantes cuyo potencial de organización puede ser dispar pero, aun así, visible en el análisis de un determinado escenario histórico. Por ello, siempre en relación con el parentesco y el Estado, se apuntaba: “aun cuando pudiera suceder que a cada lógica correspondieran ámbitos diferentes, si ambas lógicas estructurantes *coexisten*, es posible pensar también en la existencia de puntos de articulación, de solapamiento, de conexión entre una y otra” (2006: 36). La posibilidad, entonces, de hablar de lógicas conexas (Campagno 2009b: 10) permitiría analizar esos puntos de acople y habilitaría un recurso más para la caja de herramientas del historiador.

Intersticios

Incluso desde antes de centrar la propuesta analítica en la cuestión de las lógicas sociales, un problema teórico-histórico tensaba el concepto de situación: el relativo al surgimiento de lo estatal. En el esquema que ofrecía *La historia sin objeto*, la conformación de situaciones estatales iniciales correspondía al advenimiento de una práctica radicalmente nueva, que resultaría improcesable en el marco de las situaciones organizadas a partir del parentesco. Esa novedad radical consistía en la introducción de una escisión social determinada por la concentración legítima de la coerción en manos de una minoría. Para tratar el asunto específico del surgimiento del Estado en Egipto, en *La historia sin objeto* –y en profundidad, en lo que sería mi tesis de doctorado (Campagno 2002a)– se proponía que las guerras de conquista proporcionaban un contexto propicio, porque el resultado de tales guerras implicaba la instalación de una

práctica permanente entre los vencedores y los vencidos en el conflicto, basada en la capacidad de los primeros para imponer su voluntad a los segundos. Tal capacidad no se hallaría limitada por los principios inherentes al parentesco, toda vez que se entablaría entre grupos no vinculados previamente. Lo crucial de lo estatal, entonces, es que advenía *en exterioridad* respecto del parentesco. Esa noción de exterioridad de algún modo ponía en tensión al concepto “absoluto” de situación, pues implicaba que había un “afuera” que, en determinado momento, podía tener efecto sobre las prácticas articuladas en la interioridad de la situación.

La guerra se entablaba afuera de las comunidades, internamente organizadas por el parentesco. Era fácil, en términos operativos, equiparar comunidad a situación y, habida cuenta de los testimonios disponibles acerca de conflictos en el período Predinástico, la interpretación del proceso avanzó en esa dirección. Pero en años posteriores, a medida que se integraron a mis análisis temáticas relacionadas, por un lado, con el surgimiento de lo estatal en la Antigua Mesopotamia y particularmente en América precolombina, y por otro, con una reconsideración acerca de las llamadas “realezas sagradas africanas”, comencé a notar que esa exterioridad respecto del carácter dominante del parentesco no se daba únicamente en el exterior espacial de las comunidades aldeanas. Los procesos de urbanización inicial, que acompañan el advenimiento de lo estatal, generan dinámicas de concentración de población que implican la convivencia permanente entre grupos anteriormente no vinculados entre sí. Esos grupos aparentemente no se disuelven en el ámbito urbano sino que tienden a formar “barrios” diferenciados. Si esto fuera así, la eventual prevalencia de unos grupos por sobre otros podría darse también al margen del predominio del parentesco dentro de cada grupo. Y en cuanto a los liderazgos sagrados africanos,

implican una diferencia ontológica entre esos líderes y los integrantes de sus comunidades, que los determinan como seres al margen de la lógica del parentesco. Habida cuenta de que, en ocasiones, esos líderes pueden rodearse de séquitos de forasteros –es decir, de otros no-parientes respecto de la comunidad– se presentarían allí ciertas condiciones de exterioridad respecto del parentesco en el propio interior de esas comunidades aldeanas. Y ambos contextos eran identificables respecto del valle del Nilo (al respecto, cf. el capítulo 2 de este volumen).

El esquema interpretativo acerca del surgimiento de lo estatal se fue desplazando, entonces, hacia esos espacios intersticiales respecto de la lógica del parentesco. O dicho de otro modo: las guerras de conquista podían seguir siendo un contexto relevante para pensar el surgimiento del Estado pero no tanto por la cuestión de la guerra en sí sino por la condición intersticial de los contextos bélicos. Y las dinámicas de concentración poblacional o los liderazgos sagrados africanos proporcionarían otros tantos contextos propicios, intersticiales, para el advenimiento de lo estatal. Incluso más: esos diversos contextos intersticiales no se excluyen mutuamente: para el valle del Nilo, los tres podrían haber aportado elementos a la articulación de las nuevas dinámicas estatales. De modo más general, la cuestión del foco analítico puesto en los intersticios requería que, para el análisis histórico, se planteara el problema en una escala que desbordaría la de las situaciones organizadas por el parentesco. En cierto modo, la escala del análisis del proceso histórico se determina retroactivamente, sobre el escenario que en la escena final quedaría articulado por la lógica estatal. Pero entonces, en la escena inicial, se requiere que el foco abarque más que una situación: para el surgimiento de lo estatal en particular, se trataría como mínimo de la posibilidad de determinar distintas situaciones organizadas por

el parentesco y sus respectivos espacios intersticiales. Dicho aún de otro modo: en este tipo de análisis, la escala que determina el analista ha de ser mayor que la de los habitantes de las situaciones específicas que son analizadas.

Parentesco, Estado... y patronazgo

Las cuestiones relacionadas con las lógicas del parentesco y del Estado atraviesan los trabajos que fui produciendo a lo largo de estos veinte años. En efecto, sigo sosteniendo que se trata de dos aspectos absolutamente centrales para comprender las dinámicas sociales tanto del Antiguo Egipto como de otras sociedades antiguas, incluyendo las precolombinas. Creo que, en un principio, mi percepción de la importancia de esas lógicas procedió del viejo pero a mi modo de ver aún vigente esquema para la comprensión de lo social que aporta el concepto de modo de producción asiático/tributario: comunidades de base aldeana, organizadas internamente por el parentesco, y subordinadas tributariamente a una entidad externa a ellas, que es la que corresponde a la élite estatal (al respecto, cf. Campagno 2003b; 2017). El esquema puede ser simple, pero precisamente por ello es de gran utilidad para comprender los trazos más gruesos del cuadro. Ahora bien, cuando se mira con mayor detalle, afloran otras dinámicas que no se dejan interpretar de modo sencillo ni por la lógica del parentesco ni por la propia del Estado. En particular, las fuentes egipcias de diversos períodos históricos dejan ver un tipo de prácticas derivadas de lazos interpersonales de subordinación, tanto en la corte real como en el medio rural, que le agregan densidad y variantes a esos trazos más básicos. Se trata de un tipo de prácticas que resulta notoriamente compatible con el tipo de vínculos que la sociología y la antropología

han definido respecto de las relaciones de patronazgo/clientelismo.

La percepción de ciertas dinámicas sociales del Antiguo Egipto en clave de patronazgo llegaría en un momento relativamente tardío de estas dos décadas y –de un modo comparable a la ampliación de los escenarios intersticiales para pensar el surgimiento del Estado– luego de considerar contextos históricos que hasta ese momento no había atendido lo suficiente, tales como los correspondientes al Primer Período Intermedio o a los vínculos entre el rey egipcio y los líderes sirio-palestinos que emergían de la correspondencia de el-Amarna. De este modo, sería recién en *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas* (2009) cuando se apuntaría a la presencia del patronazgo como forma alternativa de constitución de lazo social:

En ocasiones asimilado al ámbito parental por su lenguaje recíprocario, o al ámbito estatal por introducir un orden de subordinación social, el patronazgo no se confunde completamente con ninguno de los dos y puede ser también considerado a partir de lo que tiene de específico. La importancia de los lazos patronales dependerá indudablemente de los contextos históricos analizados tanto como de la estrategia analítica del investigador, pero, como habrá ocasión de notar, lo cierto es que hay situaciones de articulación social en el mundo antiguo cuya especificidad no parece efecto del parentesco, del Estado, o de la articulación entre uno y otro: tal vez hay espacio allí para determinar una lógica social distinta, relacionable con la práctica del patronazgo (Campagno 2009b: 8-9).

A partir de entonces, y remontándose en el tiempo desde los testimonios del Primer Período Intermedio, una

reconsideración de la evidencia disponible permitió advertir que la lógica del patronazgo podía ser reconocida también en el Reino Antiguo e incluso en períodos anteriores. Pero además pudo notarse que esa lógica se articulaba, de modos muy diversos, con las del parentesco y del Estado en la organización social del Antiguo Egipto. Por decirlo con ejemplos que se apreciarán en este volumen, si se consideran las autobiografías de los nomarcas de finales del Reino Antiguo, se puede notar con rapidez que los dignatarios se presentan como integrantes de la trama estatal, pero también se puede inferir su participación en distintas redes de parentesco y de patronazgo. Cada uno de esos contextos puede ser analizado por separado, pero también es posible analizar el modo en que esas situaciones se superponen en la figura de un mismo individuo para producir el mundo en el que habita. Pues, de hecho, la triple condición de funcionario, pariente y patrón que podía operar sobre esos nomarcas tenía que determinar un tipo de subjetividad específica que generaría efectos específicos en cada situación en la que esos individuos se hallaran implicados. Una vez más, dependiendo de la escala del análisis, es posible considerar cada situación desde su propia lógica o abordar la escena a partir de los puntos de acople entre las diversas lógicas productoras de lazo social en el valle del Nilo.

El contenido de los diez trabajos que he seleccionado para el presente volumen ha sido publicado en una gran variedad de contextos. Y si bien la mayor parte de ellos reflejan capítulos específicos de diversas compilaciones, tratándose de mi propia producción, me he sentido con la libertad para modificarlos aquí en función de su organización en un solo libro. Algunos trabajos se reproducen en versiones muy

cercanas a las originales pero otros fueron subdivididos, fusionados, actualizados bibliográficamente, intervenidos para ampliar algunas cuestiones o para suprimir redundancias entre capítulos. En tal sentido, la intención ha sido la de que cada uno de estos trabajos pueda comprenderse en forma autónoma pero también la de que la secuencia fuera lo suficientemente comprensible en términos cronológico-temáticos y en términos del recorrido de un pensamiento. En la organización de los materiales, se fueron definiendo tres grandes núcleos que, efectivamente, tienen cierta ilación histórica y cierta consistencia teórica. El primero de esos núcleos corresponde a la cuestión de la lógica del parentesco en el valle del Nilo y su relación con el advenimiento de la lógica estatal. Para ello, un primer capítulo recorre los testimonios que permiten inferir la importancia del parentesco en las comunidades preestatales, seguido de otros dos en los que, respectivamente, se aborda el problema del surgimiento de lo estatal en los intersticios del parentesco, y las características centrales de la nueva lógica estatal, a partir de las capacidades específicas que exhibe el Estado egipcio desde fines del IV milenio a.C. Un cuarto capítulo cierra este núcleo, que vuelve a centrarse en la cuestión del parentesco una vez que ha surgido el Estado y permite apreciar los campos en lo que se produce la articulación entre ambas lógicas sociales.

El segundo núcleo se halla integrado por tres trabajos, que recorren en distintas direcciones el III milenio a.C., y que dejan ver, principalmente a partir del estudio de las inscripciones funerarias autobiográficas de diversos integrantes de la élite egipcia, la importancia de la lógica del patronazgo en las vinculaciones internas de esa élite, así como entre algunos de sus miembros y sectores más amplios de la población. Los tres capítulos, además, permiten notar los acoples entre la lógica del patronazgo, del parentesco y del

Estado, decisivos para comprender las características básicas de la estructuración social en el Antiguo Egipto. Por último, el tercer núcleo está compuesto de otros tres trabajos, que retornan al problema de las articulaciones entre lógica del parentesco y lógica de Estado, pero en una escala temporal que se extiende principalmente entre el III y el II milenio a.C. y centrándose básicamente en el ámbito de las representaciones del mundo de los antiguos egipcios. Por ese sesgo, interesa apreciar cómo lo parental y lo estatal dejan huellas palpables en los modos de simbolización de la monarquía y de las relaciones entre el rey y los dioses, de los dioses entre sí y de los recursos para representar el espacio, el tiempo y lo que queda más allá de esas dos dimensiones de la existencia social y cósmica.

Como se apuntaba más arriba, este conjunto de trabajos refleja los ejes centrales de mis investigaciones a lo largo de los últimos veinte años. Y se sabe que los números redondos son ocasión para el balance. “Veinte años no es nada”, dice el tango, y eso es seguramente cierto en algunos aspectos de la experiencia humana. Pero en cuanto al recorrido de un pensamiento sobre lo histórico, veinte años son algo. Y hay que poder dar cuenta de ello. Que se vea el camino que ese recorrido ha trazado. Que se vean las herramientas que han permitido transitarlo. Y que ojalá sirvan en algo a quien se sienta convocado por la tarea de abrir más camino y forjar más herramientas para seguir pensando.

Marcelo Campagno
Marzo de 2018

I. DEL CAMBIO

Del parentesco al Estado (y al parentesco)

CAPÍTULO 1

Indicios. Lógica del parentesco y liderazgo en el valle del Nilo preestatal¹

¿Cuáles son las características de la organización sociopolítica del Antiguo Egipto antes del advenimiento del Estado? Semejante pregunta no tiene una respuesta fácil. En parte, por las dificultades de preservación de la evidencia de tiempos tan lejanos. Pero principalmente porque, para ensayar una respuesta, de poco sirve la aparente homogeneidad de la historia política posterior, esa que estructura la historia del Antiguo Egipto en secuencias dinásticas y en períodos definidos por el carácter centralizado de la experiencia política. De hecho, más que sintomáticamente, la época anterior al advenimiento del Estado queda englobada en la definición de un período *Predinástico*, nominado simplemente a partir de un dato negativo: aquello que precede a las dinastías. En cierto modo, no sería desatinado concluir que, desde un punto de vista sociopolítico, no existe algo así como el Egipto predinástico, pues no existe allí una instancia que

1 Este capítulo reúne ideas parcialmente expuestas en Campagno 1998a, 2002a, 2006 y 2016b.

unifique las coordenadas espaciales que posteriormente se asocian con el Estado egipcio.

Así, para afrontar esa pregunta, es necesaria otra estrategia. La antropología ha formulado diversos modelos de sociedades no estatales que, con independencia de las críticas puntuales que todos ellos han recibido, permiten interpretar distintas sociedades documentadas etnográficamente. Pero también aportan cierta utilidad para la comprensión de testimonios de procedencia etnohistórica y arqueológica. Un dato prevalece rápidamente: las sociedades no estatales son organizaciones sociales de base local. Si bien pueden delinearse conjuntos culturalmente más amplios, en términos sociopolíticos la escala es la de la comunidad. En las coordenadas específicas del valle del Nilo en torno del V milenio a.C., esa mirada antropológica permite leer la evidencia disponible y avanzar en una línea interpretativa. Y en todo caso, lo que inmediatamente se advierte es que el punto de partida no puede establecerse a la escala del territorio que luego es unificado políticamente por el Estado. Antes bien, ese punto de partida debe situarse en el mucho más modesto nivel comunal: ese es el ámbito que articula la lógica del parentesco y en el que asoman ciertas formas de liderazgo local.

Parentesco y liderazgo

Antes de considerar la evidencia procedente del valle del Nilo, precisemos el enfoque teórico. Decíamos que, en las sociedades no estatales, la comunidad aparece por lo general como el marco más amplio para el establecimiento de relaciones sociales permanentes. ¿Qué es lo que otorga homogeneidad a la red de prácticas que constituye el espacio comunal? De acuerdo con Pierre Clastres:

La comunidad efectiva está constituida por un conjunto de individuos donde cada uno reconoce y reivindica su pertenencia al conjunto. La comunidad como conjunto reagrupa y supera al integrar bajo un todo a las diversas unidades que la constituyen y que viven bajo el signo de parentesco. La comunidad es, por lo tanto, más que la suma de los grupos que reúne y ese plus la determina como unidad propiamente política (1981 [1980]: 199).

De modo que la comunidad es algo más que la suma de los grupos que la componen. La articulación de esos grupos produce un plus, y ese plus asoma “bajo el signo del parentesco”. En efecto, en las sociedades en las que la comunidad constituye el mayor ámbito para el establecimiento de prácticas permanentes, la lógica básica de organización social se sostiene en la capacidad de la práctica del parentesco para la producción del lazo social. Así, las prácticas que el parentesco articula han de ser compatibles con los principios que le son inherentes², de manera que todas ellas se expresan a través del parentesco, que todas esas prácticas hablan el “idioma del parentesco” (Webster 1975: 465).

Avancemos un poco más sobre esta idea. La condición privilegiada del parentesco en las comunidades no estatales puede ser apreciada de múltiples modos, que la vía etnográfica permite advertir con mayor claridad. En efecto, más allá de que aporta los criterios centrales de identidad comunal,

2 Esos principios se basan en la “norma de la reciprocidad”, la cual, de acuerdo con Gouldner, “plantea dos exigencias mínimas relacionadas entre sí: 1) la gente debe ayudar a quien le ha ayudado, y 2) la gente no debe perjudicar a quien le ha ayudado” (Gouldner 1973: 232). En un sentido compatible, Sahlins (2011) define al parentesco como cierta “mutualidad del ser”. La práctica del parentesco implica, pues, un deber de generosidad, de ayuda mutua entre los integrantes de la sociedad cuya existencia regula. Implica también un interminable juego de dones y contradones, en el que el receptor siempre se halla en deuda con el dador.

la lógica del parentesco aparece regulando los diversos ámbitos de la experiencia en las sociedades no estatales. Desde un punto de vista político, las formas de liderazgo suelen definirse en función de la posición generacional de los jefes, o bien del sistema de descendencia que los conecta con el ancestro fundador de la comunidad. Desde un punto de vista económico, la producción se lleva a cabo en unidades parentales, y las prácticas asociadas a la circulación de bienes suelen ser de índole sensiblemente diversa si tienen lugar entre parientes –entre quienes, en los términos de Marshall Sahlins, predominarán formas de reciprocidad generalizada a equilibrada– o entre individuos de comunidades diferentes –entre quienes predominarán diversos modos de reciprocidad negativa–. Y desde un punto de vista ideológico, la posición dominante del parentesco puede notarse tanto en la creencia de que todos los integrantes actuales de la comunidad descienden de un antepasado común como en la definición de los lazos que las entidades sobrenaturales –dioses, héroes y otros personajes míticos– trazan entre sí o con la comunidad, que se expresan en términos de parentesco³. De este modo, es posible afirmar que, en la medida en que su alcance en las sociedades no estatales va más allá de la expresión de lazos interpersonales con un referente en última instancia biológico, el parentesco es dominante en tales organizaciones sociales. En efecto, en esos ámbitos, las prácticas sociales se modelan en función de su compatibilidad con los principios que el parentesco establece: se estructuran así en función de la *lógica* del parentesco.

Ahora bien, la importancia de la lógica del parentesco en las sociedades no estatales no implica necesariamente el predominio de modos de organización sociopolítica

3 Acerca del papel del parentesco en las sociedades no estatales, cf. Campagno 2002a: 69-77, con bibliografía. Acerca de las formas de reciprocidad, cf. Sahlins 1983[1974]: capítulo 5.

estrictamente horizontales o igualitarios. En rigor, la lógica del parentesco se contrapone a los principios jerárquicos propios de la lógica estatal, basados en el monopolio legítimo de la coerción, pero es abiertamente compatible con la presencia de ciertas figuras de liderazgo, las cuales, a su vez, se asocian a la existencia de ciertas diferencias sociales, al modo de “élites” en torno de las figuras de esos líderes locales.

¿Qué es lo que distingue a esos líderes respecto del resto de los integrantes de la comunidad? Vale la pena considerar aquí la distinción que Clastres (1981 [1980]: 146-149) hace entre poder y prestigio. Poder, en términos muy básicos, implica aquí la capacidad de imponer algo a otros, de forzar a alguien a hacer algo, tal como sucede en el marco de la lógica estatal. El prestigio, en cambio, opera en función del ejercicio de alguna práctica que merece una alta consideración dentro del ámbito comunal. Esas prácticas pueden ser muy variables en diversas sociedades –guerreros, chamanes, cazadores, pero también mediadores, organizadores de la vida comunal– y no necesariamente corresponden a un mismo individuo, como propone el modelo de las “heterarquías”⁴. Pero lo que unifica a toda esta diversidad es el hecho de que esas prácticas son identificadas en el marco de esa comunidad como prácticas valiosas y/o relevantes, lo que confiere una relevancia social diferenciada a quienes las llevan a cabo. La relevancia hace que el eventual cazador, chamán, etcétera, sea un jefe en el sentido de que se privilegia a aquel que se destaca en esas tareas. Lo interesante aquí, en la línea de Clastres, es que prestigio y poder constituyen matrices de producción de liderazgos

4 Acerca de las “heterarquías” –también llamadas “jerarquías secuenciales”– como sistema de organización social que permite la posibilidad de liderazgos simultáneos no jerarquizados entre sí, cf. Crumley 1995: 1-5; Spencer 1997: 238-239.

muy distintos. El prestigio no es la antesala del poder sino una forma específica de producción de liderazgo. La mirada evolucionista –esa que prevalece en todos los estudios sobre la diferenciación social o el origen del Estado y que es solidaria con la proyección medianamente corriente de una progresión histórica en etapas ascendentes– siempre supone que el jefe es un rey en pequeña escala y, por tanto, también asume que las cosas que legitiman el lugar del jefe como jefe son las mismas que legitiman la figura del rey en posteriores sociedades estatales⁵. Pero no hay ninguna necesidad de aceptar tales postulados del evolucionismo: si se los pone en duda, es posible advertir que hay dinámicas diferenciadas de producción de liderazgo. La producción de liderazgo asociada al prestigio es compatible con una dinámica general asociada a la lógica del parentesco, porque el prestigio que el jefe recibe es la contrapartida social por la tarea que realiza. Se trata de un tipo de relaciones que opera sobre la base de principios recíprocarios como los que establece el parentesco: podría decirse que las prácticas que el jefe realiza son su *don* a la comunidad y la comunidad devuelve prestigio como *contradón*.

Si bien los tipos de liderazgo que pueden advertirse en las sociedades no estatales pueden ser muy variables, es posible delinear los rasgos de dos variantes globales más frecuentes: el *big-man* y el jefe. El *big-man* es un tipo de líder que alcanza el prestigio social mediante la organización periódica de fiestas en las que redistribuye su propia producción a los invitados, los cuales otorgan al líder su reconocimiento a cambio de los productos que éste entrega. En este sentido, se trata de una relación de reciprocidad: productos a cambio de prestigio. En efecto, el *big-man* solo obtiene el liderazgo

5 Se ha considerado la cuestión en Campagno 2002a: 57-77. Cf. también Campagno 2014b y el siguiente capítulo de este libro.

“con el sudor de su frente” (y el de los miembros de su unidad doméstica). Se trata, en todo caso, de un tipo de liderazgo efímero: basado en la explotación de su propio núcleo doméstico, el prestigio acumulado por el *big-man* se desploma ante la negativa de continuar en esa línea por parte de su unidad o ante la imposibilidad de seguir aumentando la producción para lograr más y más seguidores. Cuando esto ocurre, esos seguidores abandonan a su líder y, frecuentemente, otro *big-man* emprende la búsqueda de prestigio por el mismo camino. Así, cuando el líder ya no puede ser generoso, el vínculo recíprocatario se disuelve: no más redistribución, no más prestigio. Se comprenderá, pues, que esta forma de liderazgo no entraña un cuestionamiento de los principios inherentes a la lógica del parentesco: antes bien, es la vigencia plena de tales principios la que constantemente derrumba las aspiraciones de prestigio de los *big-men* (cf. Sahlins 1978: 250-253; Clastres 1981 [1980]: 143-151).

A diferencia de ello, los jefes de las llamadas sociedades de jefatura disponen de ciertas prerrogativas que no obtienen por su propio esfuerzo personal sino que les son conferidas generalmente por vía hereditaria. Se trata de sociedades que han instituido el cargo del jefe y en las que existe cierta forma permanente de diferenciación social en la figura de una “élite” usualmente en torno de la figura del líder. Aquí, la sociedad genera un excedente de producción que dirige al mantenimiento de su líder, el cual se diferencia de su comunidad mediante prácticas de consumo ostentoso o la acumulación de bienes de prestigio que alcanzan también a su entorno más cercano. Sin embargo, aun en este tipo de situaciones, la sociedad sigue concibiendo la existencia de relaciones de reciprocidad entre el jefe y la comunidad. En efecto, los bienes que la sociedad entrega a su jefe se ofrecen como contrapartida de los servicios que éste brinda a la comunidad. Se trata de lo que, en un contexto algo diferente,

Maurice Godelier (1980: 672) ha denominado “intercambio de servicios”⁶. La comunidad ofrece productos materiales al líder y éste otorga servicios. La relación invoca la reciprocidad y se traza sobre la base del consenso⁷. Pero si la sociedad juzga que el jefe está violando sus obligaciones de reciprocidad, se entablarán diversas prácticas que tenderán a mantener la configuración social existente y a impedir la aparición de relaciones de dominación y de explotación en su interior. Por cierto, el momento en que la sociedad reaccione puede variar de una situación a otra, así como también pueden variar las prácticas que inhiben la constitución de una desigualdad fuerte. Puede tratarse de prácticas de desobediencia, de críticas públicas y de ridiculización de los líderes, de fisión, e incluso de la deposición y ejecución de los jefes⁸. En todo caso, esas prácticas operan como impedimentos específicos para los líderes comunales cuyas acciones pudieran poner en peligro la vigencia de los principios reciprocitarios propios del parentesco⁹.

6 Godelier sugiere que esos “intercambios” están en la base del surgimiento del Estado. Sin embargo, el efecto apreciable de esas prácticas parece dirigirse a legitimar la posición del jefe, antes que a permitir su transformación en un liderazgo de tipo estatal. Cf. también Clastres (1978 [1977]: 26-44) y Whitehouse (1992: 118), quien señala: “Las jefaturas, como los sistemas de big-man, típicamente involucran relaciones recíprocas entre el líder y sus parientes, afines, dependientes o más generalmente ‘su gente’”.

7 En este punto, suele suscitarse cierta confusión terminológica, en la medida en que algunos autores definen los mecanismos de apropiación de bienes por parte de los jefes comunales en términos de *tributación*. Por esa vía, propia de la perspectiva evolucionista, se tiende a equiparar tales mecanismos con los propios de los dispositivos estatales de extracción de excedentes: los primeros constituirían antecedentes en menor escala de los segundos. Sin embargo, la tributación estatal presenta un carácter *regular y coercitivo*, que no se verifica en contextos no estatales. Es preferible reservar la noción de *tributo* para nominar el mecanismo específico de extracción de excedentes en sociedades organizadas de modo estatal.

8 Para un análisis de estos mecanismos, cf. Boehm 1993. Cf. también Clastres 1978 [1977]: 180-185; 1981 [1980]: 238-250; Cohen 1978: 5; Sahlins 1978: 256-257; 1983 [1974]: 161-166; Wright 1984: 50-51; Jolly 1994: 388-401.

9 Pero si las prácticas de esos líderes podían poner en peligro la continuidad de las situaciones organizadas por el parentesco, ¿no podría tratarse de intentos deliberados de acumular poder para

Indicios en el valle del Nilo preestatal

Parentesco

¿Se puede advertir algo de esto en la escasa evidencia disponible para el valle del Nilo de tiempos preestatales? ¿Puede haber indicios acerca de la lógica del parentesco? ¿Y sobre las formas de liderazgo? La vía arqueológica –la única disponible para tales épocas– suele ser mucho menos elocuente que la etnográfica, pero algunos indicios resultan significativos. En particular, la evidencia preservada para el valle del Nilo predinástico es mayoritariamente funeraria. Esto indudablemente introduce un sesgo en la documentación¹⁰; sin embargo, la información que

“imponer” un Estado en el interior de la comunidad? No parece posible. Los intentos “maximizadores” de los jefes se enmarcan en la búsqueda por acumular mayor *prestigio*, antes que *poder*. Así, se trata de una acumulación cuantitativa y no cualitativa. Justamente, el salto cualitativo que supone la emergencia del Estado es el requisito necesario para que los líderes pudieran maximizar sobre la base de una prerrogativa nueva –el monopolio legítimo de la coerción–, desconocida en contextos organizados por el parentesco. Como indica Sahlins (1983 [1974]: 166) respecto de los jefes hawaianos, “el problema es precisamente que no eran reyes. No habían roto estructuralmente con el pueblo y de ese modo solo podían deshonrar la moralidad del parentesco a costa del desapego de la población. Y no contando con el monopolio de la fuerza, lo más probable era que el descontento general se descargara sobre sus cabezas”.

- 10 La inferencia de aspectos sociales a partir de evidencia funeraria no es sencilla, dada la imposibilidad de postular *a priori* la existencia de un correlato fiel entre prácticas de enterramiento y determinado modo de organización. El problema de la relación entre organización social y evidencias mortuorias ha sido objeto de extensos debates antropológicos. Binford (1972: 230) propuso –sobre la base de una encuesta etnográfica que abarcaba 40 sociedades de cazadores-recolectores, agricultores y pastores– que existía “una correlación directa entre la complejidad estructural del ritual mortuario y los sistemas de estatus dentro de los sistemas socioculturales”. Sin embargo, Hodder puso luego en cuestión tal afirmación indicando que, en diferentes sociedades, los modos de enterramiento pueden ser muy divergentes respecto de la organización social dominante, de modo que la cultura material solo puede ser considerada como “un reflejo indirecto de la sociedad humana” (1994 [1986]: 17). Ciertamente, si la posición de Hodder constituye un contundente alegato contra las generalizaciones forzosas, la solidez de la muestra de Binford parece indicar que al menos es posible cierta *congruencia*

procede de ese ámbito puede ser de utilidad respecto de nuestro propósito. En la medida en que las prácticas funerarias implican sistemas de creencias, representaciones del mundo, un análisis de ese tipo de testimonios puede permitirnos una aproximación a algunas de las concepciones ideológicas básicas formuladas por la sociedad en cuestión. Por lo demás, de sobra es conocida la importancia que los egipcios, en tiempos estatales, asignaban a las prácticas mortuorias. Dado que no hay razones para pensar que esa importancia se hubiera originado con el Estado, es lícito suponer que los egipcios hubieran otorgado un valor similar a sus prácticas funerarias en la época preestatal. De tal modo, si las comunidades predinásticas se hubieran organizado en torno de la lógica del parentesco, podría suponerse que esa lógica dejara alguna huella, algún indicio, en un ámbito que ocupaba una posición tan central en el Antiguo Egipto.

Consideremos, en primer lugar, los cementerios predinásticos, en tanto mayores espacios diferenciados para la realización de prácticas funerarias. Consideremos los cementerios como unidades de sentido. ¿Qué podían significar para los habitantes del Nilo preestatal? Más allá de constituir el lugar físico donde se debía colocar a los muertos y donde se debía efectuar toda una serie de ritos asociados a la muerte y a la vida de ultratumba, las necrópolis significaban algo más. La arqueóloga Kathryn Bard (1992b: 15) ha subrayado el “sentido de membresía” que esos cementerios podían aportar a los integrantes de las aldeas que enterrarían allí a sus difuntos, en la medida en que la conexión directa entre los ancestros y la tierra

entre organización social y prácticas mortuorias en múltiples sociedades. En cuanto al Antiguo Egipto, el constante énfasis en la conexión entre vivienda y tumba –la tumba como “casa de la eternidad”– permite pensar que allí la congruencia entre esos ámbitos debió manifestarse de un modo sólido.

podría fundamentar la percepción de una conexión igualmente directa entre la comunidad de descendientes y el territorio circundante. En tal sentido, afirma que “la ideología del culto mortuario era funcional para los agricultores tempranos en Egipto porque 1) legitimaba los derechos exclusivos de acceso a la tierra de cultivo y 2) proveía cohesión social como un rito de pasaje para los miembros de una unidad social” (Bard 1992b: 15). De modo que las prácticas mortuorias podían poseer un plus de sentido que trascendiera el ámbito estrictamente funerario: los lazos que trazaba la comunidad con la tierra que habitaba e incluso consigo misma podían ser expresados a partir de los vínculos con los ancestros, con los parientes muertos. El parentesco parece presentarse, así, como el “idioma” que permite dar cuenta de la relación individuo-tierra y de la relación individuo-comunidad.

Ahora bien, una vez que penetramos en los cementerios predinásticos –por lo menos, en algunos de ellos– es posible advertir una serie de notables indicios. En primer lugar, varios cementerios predinásticos ofrecen un peculiar modo de distribución del espacio, que determina la existencia de diversos agrupamientos (*clusters*) de tumbas en las necrópolis. Si bien existen pocos estudios en este sentido, los enterramientos badarienses en la región de Badari (Cementerios Norte, Oeste y Sur) presentan este patrón, y algo similar parece ocurrir entre las sepulturas de las fases Nagada I y II en diversas necrópolis (Cementerio N7000 de Naga-ed-Dêr, Cementerio 1400-1500 de Armant, Cementerios N, B y T de Nagada, Cementerio Hk43 de Hieracópolis, e incluso en el Cementerio 277 de la Baja Nubia)¹¹.

11 Al respecto, cf. Anderson 1992 (Badari); Savage 1997 (Naga ed-Dêr); Bard 1988; 1994: 51-75 (Armant); Bard 1989; 1994: 77-109 (Nagada); Friedman *et al.* 1999: 1-11; Friedman 2008: 20-21 (Hieracópolis); O'Connor 1993: 16-20 (Baja Nubia).

¿Qué indican esos agrupamientos de tumbas con ajuares funerarios diferenciales? Al menos para el área de Badari, el análisis de Wendy Anderson permite que nos formemos una idea. La existencia, en los distintos grupos, de esqueletos de ancianos, adultos y subadultos, así como de hombres y mujeres, nos previene contra la posibilidad de inferir distinciones por edad o por sexo como pautas para establecer los agrupamientos. Tampoco se han hallado símbolos conocidos de autoridad que nos permitieran pensar en diferencias de carácter puramente sociopolítico. Del mismo modo, nada permite suponer que se trate de grupos diferenciados por sus actividades laborales (artesanos, pastores, etcétera). En función de ello, Anderson concluye: “La tendencia a colocar las tumbas en sectores dentro de los cementerios podría reflejar, entonces, la existencia de grupos clánicos o familiares badarienses” (Anderson 1992: 62). Bard, por su parte, alcanza similares conclusiones respecto de los enterramientos en Armant y Nagada¹². Es que, en efecto, la existencia de distintos grupos de descendencia podría explicar tanto la separación de las tumbas por grupos como las diferencias en los ajuares¹³. Si tal fuera el caso, estaríamos ante un indicio de la presencia del parentesco como el modelo subyacente para la realización de las prácticas funerarias: la organización del espacio destinado a los muertos podría haber sido establecida así en los

12 En relación con los agrupamientos en el Cementerio 1400-1500 de Armant, señala Bard: “los miembros de los grupos de descendencia simplemente pueden haber enterrado a sus muertos más cerca de las tumbas más recientes de un lado del cementerio o del otro, dependiendo de la filiación [de cada uno de ellos]”. Del mismo modo, “la evidencia mortuoria del Cementerio T de Nagada representa a los miembros del grupo de descendencia de estatus más alto”. Cf. Bard 1994: 69, 105.

13 De acuerdo con Tainter (1978: 123), la evidencia etnográfica parece indicar que, en los cementerios, “la presencia de áreas formales de disposición [de las tumbas] se halla íntimamente asociada con grupos corporados que practican una descendencia lineal”.

mismos términos de los criterios clasificatorios inherentes a la práctica del parentesco.

En segundo lugar, existen indicios que permiten sospechar la existencia de un mismo principio subyacente a la organización del espacio funerario y residencial predinástico. En efecto, se advierte cierto paralelismo entre el formato de las tumbas y de las viviendas, que para ambas es redondeado u oval en las fases más antiguas y que, también para ambas, registra la aparición de formas rectangulares en épocas más recientes¹⁴. ¿Por qué se produce esa correlación entre las formas de las tumbas y de las viviendas predinásticas? De acuerdo con Godelier, en el mundo no estatal, la comunidad suele definirse no en función de sus integrantes vivos en un momento determinado sino “como conjunto de los antepasados muertos y de sus descendientes vivos o por nacer”, de modo que la comunidad “aparece como una realidad superior a los individuos, como el factor de unidad entre los individuos y entre las generaciones” (Godelier 1974: 89-90; cf. también Godelier 2000: 133). En tal sentido, es posible pensar que la continuidad en las formas de las “moradas” de los vivos y de sus antepasados muertos corresponda a la permanencia simbólica de los parientes muertos en el ámbito de la comunidad. Tal concepción está íntimamente vinculada al parentesco como principio social organizador en la medida en que los lazos parentales persisten por sobre la desaparición física de los individuos: los muertos reciben un trato similar al que reciben los vivos –lo que incluye morar en espacios simbólicamente equivalentes– en tanto la diferencia entre unos y otros es menos significativa que el hecho de continuar siendo parientes.

14 En relación con este paralelismo entre las formas de las tumbas y de las viviendas, cf., entre otros, Adams 1988: 14; Hassan 1992: 317; Vercoutter 1992: 158; Spencer 1993: 36-37; Tefnin 1993: 9.

Y en tercer lugar, la participación de los parientes muertos en el mundo de sus descendientes vivos también se manifiesta en relación con las ofrendas para los difuntos depositadas en el interior de las tumbas. En efecto, esas ofrendas –consistentes principalmente en alimentos, herramientas y ornamentos, esto es, elementos propios de la vida cotidiana– eran colocadas con el objeto de que los difuntos pudieran continuar practicando sus actividades vitales en el mundo de ultratumba. En tal sentido, la práctica de dotar al muerto con las ofrendas sugiere otro aspecto de la potencia del parentesco: en efecto, en la medida que la muerte no disolvía los vínculos con la comunidad, tampoco liberaba de la sociabilidad ni de las obligaciones parentales y, por ello, el difunto podía continuar participando de los circuitos de reciprocidad propios de las normas del parentesco. Ahora bien, dado que el muerto recibía tales bienes sin poder retribuir ese don de un modo inmediatamente equivalente, ¿cuál podría ser el contradón del difunto por los bienes recibidos? Es posible delinear dos posibilidades, no necesariamente incompatibles: o bien el ajuar constituía el contradón de los parientes vivos a los dones otorgados por el difunto durante su vida¹⁵, o bien el muerto podría reciprocitar en términos sobrenaturales, por ejemplo, garantizando la protección de los descendientes vivos o estimulando la fertilidad necesaria para la comunidad¹⁶. En ambas alternativas,

15 Así como, según Meillassoux (1977 [1975]: 66), los ancianos podían gozar en su vida terrenal de cierta preeminencia, en tanto parientes de la generación anterior a quienes “se debe la subsistencia”, los difuntos podrían recibir las ofrendas funerarias como corolario de su posición social preeminente.

16 Precisamente, otros objetos que podían componer los ajuares funerarios de los difuntos sugieren un posible contradón en clave de fertilidad para los vivos: en tal sentido se ha interpretado la colocación, en tumbas de Nagada, de un tipo de colmillos de marfil tallados, acomodados de a pares, que podrían representar a un hombre y una mujer (Baumgartel 1955: 35-36; pero cf. Orriols-Llonch 2017: 790), así como de un bol con semillas de cebada que podría constituir “la más temprana evidencia de un tipo de símbolo de la fertilidad hallado [posteriormente] en algunas

se trataría de un tipo de reciprocidad diferida, enmarcable dentro de la categoría que Sahlins denomina “reciprocidad generalizada”, que resulta plenamente compatible con los principios de organización social que se basan en el parentesco.

Así pues, se advierte cierta capacidad de la práctica del parentesco preestatal para estructurar el mundo funerario predinástico en función de sus propios criterios de existencia. En efecto, la relación de los individuos con el espacio geográfico y social en el que habitaban parece haberse formalizado en referencia al territorio ocupado por los ancestros. La organización interna del espacio mortuario también parece haberse establecido en función de criterios parentales y lo mismo puede decirse acerca de las homologías entre las formas de las tumbas y de las viviendas y los principios que subyacen a la colocación de ofrendas. Todo ello apunta a la “función ampliada” de la práctica del parentesco en el Nilo, en la época que precede a la aparición del Estado faraónico. Por este sesgo, es posible notar algo de lo que el parentesco *hace* allí donde su lógica es central para la estructuración de la sociedad.

Élites y liderazgo local

Ahora bien, anteriormente se señalaba que las sociedades donde la lógica del parentesco domina no implican necesariamente organizaciones sociopolíticas “igualitarias”. En algunas sociedades no estatales, las diferencias se limitan a criterios asociados a la edad, al género o a ciertas características individuales (destreza en la caza, sabiduría mágica,

tumbas dinásticas”(Bard 1992b: 9). También aquí, el parentesco parece estar operando más allá de su ámbito inmediato, extendiéndose al ámbito ideológico y, más específicamente, a los procedimientos necesarios para la provisión de fecundidad para la comunidad.

etcétera); en otras se aprecia la existencia estable de “élites” comunales. En cuanto al liderazgo, como se ha mencionado, también puede haber una gran variedad de formas, desde las más efímeras a las más permanentes. ¿Se puede apreciar algún tipo de diferencias sociopolíticas y, eventualmente, de formas de liderazgo en el valle del Nilo preestatal? Una vez más, la evidencia es mayoritariamente funeraria. En cuanto a indicios sobre diferenciación social, en primer lugar, se advierte que las tumbas de la época preestatal presentan, ya desde el período Badariense (aproximadamente 4500-3900 a.C.), algunas diferencias que pueden ser interpretadas en términos de cierta desigualdad social en el interior de las comunidades aldeanas. En efecto, un análisis efectuado sobre 262 tumbas en siete cementerios de tiempos badarienses en la región de Badari permite notar que existen notables diferencias en cuanto a la calidad y la cantidad de las ofrendas depositadas en las tumbas. Así, por ejemplo, el informe reporta que 141 tumbas no recibieron ofrendas o solo recibieron un objeto, en tanto que un grupo de 35 tumbas presenta entre 11 y 511 objetos como ajuar funerario. Las tumbas con mayor cantidad de objetos ofrecen, además, testimonios de bienes de prestigio (cuentas, paletas y otros objetos, en ocasiones elaborados o asociados con materiales exóticos: marfil, esteatita, cobre, turquesa, cornalina, malaquita). Por lo demás, tales entierros presentan mayor tamaño, mayor complejidad (incluyendo cestos para la colocación de los cuerpos) y, en general, se hallan en sectores diferenciados dentro de cada cementerio. Parece factible interpretar que tales diferencias en el registro arqueológico correspondan a la existencia de una élite en el seno de las comunidades aldeanas de Badari. En palabras de Anderson (1992: 61), el hecho “de que las tumbas más ricamente provistas se hallaban restringidas a una minoría de la población mortuoria [...] puede ser interpretado como

una manifestación de la desigual distribución de la riqueza material entre los ocupantes de las tumbas y constituye, pues, una indicación del acceso diferencial a recursos por parte de los miembros de la misma comunidad badariense”.

A partir del período subsiguiente (Nagada I, ca. 3900-3600 a.C.), esas diferencias entre un conjunto reducido de tumbas provistas con gran cantidad y calidad de bienes y un conjunto mayor equipado con un ajuar funerario reducido se incrementan sensiblemente. De acuerdo con Michael Hoffman (1988: 40), “generalmente, las tumbas amratieneses [Nagada I] son más grandes y se hallan más ricamente provistas que sus predecesoras y reflejan claras diferencias en riqueza y estatus”. En cuanto a las características de los sepulcros, durante el período hacen su aparición las primeras tumbas de formato rectangular, las cuales habrían sido ocupadas por los miembros de las élites de la época, en contraposición al resto de la comunidad, cuyos integrantes continuarían siendo enterrados en las antiguas y más reducidas tumbas ovales. Algunas de tales tumbas rectangulares sobresalen por su tamaño: en el cementerio HK6 de Hieracómpolis, la tumba más grande este período (Tumba 6) medía 2,9 m de largo, 1,6 m de ancho y 1,5 m de profundidad. En cuanto a los ajuares funerarios de esta primera época de Nagada, sobresale –en comparación con el período Badariense– la mayor cantidad de vasos y jarras de almacenamiento, paletas de uso cosmético, mazas y diversos objetos en cobre, marfil, hueso o piedra (sílex, basalto, porfirio, obsidiana), que se detectan en diversas necrópolis, tales como las de Hieracómpolis, Nagada, Abadiya y Abidos¹⁷.

Por cierto, es solo un reducido número de tumbas el que se destaca por sus dimensiones y la riqueza de su ajuar

17 Al respecto, cf. Hoffman, Lupton y Adams 1982; Hoffman 1988: 40-41; Bard 1989: 233-234; 1994: 25; Midant-Reynes 1992: 164; Dreyer *et al.* 1998: 79-123; Wilkinson 2000a: 378-381.

funerario: de acuerdo con las estimaciones de Juan José Castillos (1982: 175-176, Tablas 8 y 2), solo aproximadamente un 12% de las tumbas del período disponen de más de 10 objetos a modo de ofrendas funerarias, en tanto que más del 80% de las mismas presentan un tamaño reducido. Algunas de esas tumbas minoritarias –como la 1461 de Armant– constituían enterramientos de niños, lo que resulta un indicio firme de estatus hereditario¹⁸. Por lo demás, al menos en algunos cementerios como el N Este y el N Oeste de Nagada, se repite el mismo agrupamiento interior de la necrópolis por sectores, ya verificado en Badari, de acuerdo con la mayor o menor cantidad de ofrendas (Bard 1989: 233-234; 1994: 95, 103). De esta manera, la posibilidad de que hayan existido élites comunales parece afirmarse a partir de la evidencia disponible acerca de las comunidades aldeanas de Nagada I.

La presencia de un conjunto reducido de tumbas de grandes dimensiones y gran cantidad y calidad de bienes se hace aún más evidente durante la primera parte del período inmediatamente posterior (Nagada IIa-b, ca. 3600-3500 a.C.). En Nagada, a la continuación en el uso de otras necrópolis con cierta diferenciación interna, se agrega ahora el Cementerio T, aparentemente de acceso reservado a la élite del asentamiento. De acuerdo con Bard (1994: 105), existe allí “una concentración de riqueza y poder simbólico de una élite, posiblemente gobernante, que no es conocido con anterioridad”. En efecto, desde el comienzo de su uso, el cementerio ofrece tumbas construidas con ladrillos de adobe, con compartimientos interiores, provistas con gran cantidad de cuencos cerámicos, vasos de piedra, paletas de

18 Cf. Bard 1994: 71; Wilkinson 1999: 30. Como indica Wilkinson (1999: 30), “el mayor gasto de tiempo y recursos en la tumba de un niño que en la de un adulto debe indicar que el niño ocupaba una posición destacada dentro de la comunidad local, y esto solo puede haber sido a través de la descendencia”.

uso cosmético, herramientas y cuentas y otros objetos en marfil, lapislázuli, cornalina, esteatita, cobre¹⁹.

Del mismo modo, también en Hieracómpolis se verifica la segregación mortuoria de la élite, cuyas tumbas –de mayores tamaños y de ajuares funerarios más complejos– son emplazadas en la necrópolis de la Localidad 6, en tanto que la mayor parte de la población local utiliza el Cementerio HK43²⁰. Por otra parte, en diversas comunidades del Alto Egipto parece verificarse una tendencia similar: en Armant, por ejemplo, el Cementerio 1400-1500 presenta un importante aumento en los promedios de riqueza y tamaño de las tumbas, así como una concentración de las tumbas mejor equipadas en un sector diferenciado. Una situación similar en materia de mayor desigualdad funeraria se presenta en las necrópolis de Matmar, Mostagedda, Mahasna, Abidos²¹. El patrón de enterramientos diferenciales visible durante el período Badariense y que permite inferir la posible existencia de élites locales parece, pues, consolidarse notablemente a lo largo de las fases de Nagada I y II.

Ahora bien, la posibilidad de documentar diferencias sociales a través de la evidencia funeraria no solo permite suponer la existencia de élites aldeanas durante el período Predinástico. De acuerdo con Robert Carneiro (1981: 53), una de las formas “de inferir arqueológicamente la existencia de jefaturas es la de hallar enterramientos diferenciados en los que las diferencias en cantidad y calidad de los bienes de los ajuares funerarios establecen una distinción categórica en estatus entre unos pocos individuos,

19 Al respecto, cf. Kemp 1973; Davis 1983; Trigger 1985 [1983]: 57-58; Bard 1989: 237, 240-243; Midant-Reynes 1992: 178-179.

20 Acerca del cementerio de élite HK6, cf. Adams 1996: 14-15; Friedman 2008. Respecto de la segregación de las tumbas de la élite respecto de las de la población general, cf. Adams 1987: 177-178; Hoffman 1987: 191-194; Friedman 2008.

21 Al respecto, cf. Dreyer *et al.* 1993; 1998; Bard 1994: 59-68; Wilkinson 1996: 75-85.

presumiblemente jefes, y la población en general”. En este sentido, si atribuimos las tumbas diferenciadas por su riqueza y dimensiones a tales jefes y su entorno más directo, es posible conjeturar que, a lo largo del valle del Nilo, durante el milenio y medio que precede a la aparición del Estado, puede haber ido conformándose una pluralidad de comunidades, interpretables *grosso modo* a partir del modelo antropológico de las *sociedades de jefatura*²². Sin embargo, si la presencia de esas élites constituye una condición de posibilidad para la existencia de tales jefes, los testimonios de aquella no implican una prueba taxativa de estos últimos. ¿Existe algún indicador más directo acerca de la existencia de esos líderes preestatales en el valle del Nilo? Si bien se trata de pocos elementos, cierta evidencia arqueológica es susceptible de ser interpretada en esta dirección.

Ante todo, algunos objetos que aparecen en los ajuares funerarios merecen un análisis un poco más detenido, en la medida en que podrían ser comprendidos como insignias de liderazgo. En una tumba hallada en el-Omari, por ejemplo, un individuo aparece portando entre sus manos un bastón de 35 cm de largo, como si se tratara de un cetro (Debono y Mortensen 1990: lám. 28.1). Si bien se trata de un objeto aislado y de difícil interpretación, de acuerdo con Béatrix Midant-Reynes (1992: 121), “su presencia en la mano de un hombre permite adivinar un sentido específico, un posible símbolo de autoridad y/o de magia”. En otras tumbas aparecen ciertas cabezas de mazas que, dados los materiales con los que fueron realizadas (porfirio, diorita, breccia), difícilmente hayan sido empleadas para su uso inicial, como armas de golpe, y en cambio hayan estado destinadas a enfatizar el sesgo guerrero de quienes las poseían, de modo similar a lo que sucedería posteriormente respecto de la figura

22 Acerca de la utilidad actual del concepto de sociedades de jefatura, cf. Campagno 2000: 135-147.

del rey (Hoffman 1982b: 145; Midant-Reynes 1992: 172, 183; Campagno 2002a: 154-155). Acerca de una de ellas, Hoffman (1982b: 145) señala: “la cabeza de maza discoidal de porfirio hallada *in situ* en la tumba 3 [esto es,] en una de las más grandes tumbas amratienses que han sido descubiertas, enfatiza el uso temprano de las ‘cabezas de maza’ como artefactos de poder (*powerfacts*) por la naciente élite de Hieracómpolis en el temprano IV milenio a.C.”²³. Es posible trazar así una relación entre este tipo de objetos y los ocupantes de las tumbas, en el sentido de que tales objetos hubieran sido utilizados desde temprano para simbolizar la posición destacada de sus poseedores, tal como ocurriría en tiempos estatales.

La iconografía del período agrega una serie de imágenes que también vale la pena considerar en este punto. Por ejemplo, un fragmento cerámico de Nagada I contiene la representación de un objeto muy similar a la Corona Roja del Bajo Egipto de tiempos dinásticos (Wainright 1923; Midant-Reynes 1992: 174; Baines 1995: 95-96, 98-99). El tiesto corresponde, obviamente, a una época muy anterior a la de la consolidación estatal de esa simbología. Pero lo que es probable es que ese tocado o corona ya preexistiera como atributo de algún personaje local mucho antes de su articulación en un equilibrio simétrico con la Corona Blanca del Alto Egipto. Por otra parte, la decoración de diversos cuencos de Nagada I representa un tipo de individuos que se destacan respecto de los otros que componen las escenas por su mayor tamaño, por sus posiciones centrales y sus brazos en alto, por sus atuendos (que incluyen tocados probablemente de plumas y una cola postiza de animal que pende de la cintura hacia atrás, similar a la que el rey egipcio llevaría en tiempos posteriores) y por la portación de una maza, asociable a las que

23 En relación con el valor simbólico de las mazas en el Predinástico, cf. Hoffman 1988: 40; Midant-Reynes 1992: 172, 183; Vercoutter 1992: 163.

recién se mencionaban respecto de los ajuares funerarios contemporáneos. Además, aparecen interactuando con los personajes de menor tamaño, a quienes parecen tomar por sus cuellos o retenerlos mediante sogas, de modo parecido a lo sucedería con los prisioneros en tiempos estatales (Dreyer *et al.* 1998: 84, 111-115; Hendrickx 1998: 204-207).

Una mención aparte merece un vaso cerámico hallado en la tumba U-239 del Cementerio U de Abidos, que puede remontarse a finales de la fase Nagada I. La iconografía del objeto ofrece cuatro representaciones de un personaje visto de perfil, provisto de una cola postiza, un tocado de plumas y una maza, y que –al parecer– lleva de la mano a unos individuos de menor tamaño (¿prisioneros, víctimas sacrificiales?). Se trata de la representación que mejor conjuga las diversas insignias que podrían caracterizar la posición de un jefe comunal, algunas de las cuales (cola postiza, maza), como se ha visto, perdurarían en las posteriores épocas estatales (Dreyer *et al.* 1998: 84, 111-115).

A comienzos de Nagada II, la decoración de otros cuencos también representa personajes destacados con estuches fálcos, portando algún objeto a la manera de cetros o de bumeranes, usualmente en interacción con figuras con rasgos femeninos muy marcados y embarcaciones (Vandier 1952: 286-288, 352-353; Midant-Reynes 1992: 165-167, 180-182; Hendrickx 1998: 204-207). Por otro lado, diversas estatuillas de estas épocas, talladas en piedra, hueso o marfil, representan individuos con estuche fálco o bien describen solo la parte superior de una figura humana: la cabeza de un hombre enmascarado o barbado, que podría evocar alguna suerte de líder o conductor ritual (Vandier 1952: 419-428; Midant-Reynes 1992: 169)²⁴.

24 De acuerdo con Midant-Reynes (1992: 169), las barbas de estas figuras hacen pensar “en el rol del postizo entre los faraones, símbolo de poder exclusivamente reservado al mentón de los reyes y

Todas estas representaciones se relacionan directamente con el contexto funerario. Por su parte, en el ámbito de la iconografía rupestre, tanto en el desierto oriental como en el occidental, también aparece una gran cantidad de escenas muy compatibles con las que acabamos de considerar. En el desierto oriental suele aparecer la representación de un tipo de embarcaciones en las que se presenta uno o más personajes de gran tamaño, muchas veces con los brazos levantados, portando mazas, arcos, cetros y tocados de plumas u otros semejantes a la Corona Roja que recién se mencionaba. A estas escenas de navegación, que más que probablemente poseerían algún sentido ritual, hay que agregar otras asociadas a la caza de animales salvajes (particularmente del hipopótamo) y algunas más que describen escenarios de combate, donde pueden apreciarse armas y luchas cuerpo a cuerpo (Winkler 1938; Redford y Redford 1989; Berger 1982; Wilkinson 2000b). A modo de ejemplo, un personaje representado en un grabado rupestre en el wadi Gash aparece blandiendo un bastón o cetro y presenta una especie de tocado o corona y un estuche fálico²⁵.

de ciertos dioses". En cuanto al posible papel ritual de esos individuos, Cervelló (1996: 190) señala que el líder típico de la época predinástica tendería a ser considerado como "el intermediario entre los dioses y el cuerpo social, el vínculo entre la naturaleza y la cultura. Sería el garante de la abundancia agrícola y de la venida y la bondad de la inundación; en definitiva un mantenedor de *maat*, el orden cósmico, y un dador de vida". En este sentido, es importante destacar la existencia de un centro ceremonial en la localidad HK29A de Hieracómpolis, al menos desde Nagada IIB (cf. Friedman 1996; 2009). Un espacio semejante, dedicado al culto de los dioses, podría haber constituido uno de los ámbitos materiales específicos para la acción de un líder sagrado durante la época preestatal.

- 25 Cf. Winkler 1938: pl. xiii. De acuerdo con Midant-Reynes (1992: 174), "tanto por sus atributos de vestimenta expresados en un conjunto donde los otros individuos son simples esbozos, como por su localización en el centro de la caza, todo lleva a considerar a este personaje como una figura significativa –jefe, hechicero, divinidad?– cuya presencia está ligada al éxito de la caza". En efecto, dado el notable espacio que la iconografía preestatal concede a la práctica de la caza, es lícito suponer que el jefe de caza pudo haber ocupado un lugar de relevancia social, ya sea por su fuerza, su destreza o sus capacidades sobrenaturales. Por lo demás, la permanencia de ciertos

Del mismo modo, otras inscripciones rupestres en el desierto oriental presentan una serie de personajes de gran tamaño –en frecuente asociación con embarcaciones– que suelen portar probables plumas en sus cabezas, estuches fálcos y otros objetos (por ejemplo, arcos y –tal vez– bumeranes)²⁶.

En cuanto al desierto occidental, las imágenes rupestres genéricamente contemporáneas del período Predinástico también suelen presentar escenas de caza y de interacción con animales salvajes, así como otras representaciones muy compatibles con el imaginario general que se desprende de la iconografía del valle del Nilo y del desierto oriental (Huard y Leclant 1980). En particular, vale la pena detenerse en las imágenes que han sido documentadas en tiempos recientes en la región de Gilf Kebir, cercana a la actual frontera entre Egipto, Libia y Sudán. Hay una escena, documentada en la llamada Caverna de las Bestias, en la que se representa un personaje de gran tamaño que blande una especie de hacha, debajo del cual aparece a la izquierda un personaje invertido, tal como expresa la posterior convención egipcia para referir a quienes han sido muertos, mientras que hacia la derecha se extienden dos filas de individuos, que han sido trabajados aprovechando una grieta de la roca, unos hacia arriba y otros hacia abajo, lo que podría implicar dos grupos frente a frente (Bárta y Frouz 2010: 35 y ss.). Más allá del sentido específico de toda la representación, que obviamente se nos escapa, otra vez puede notarse una escena compuesta por acciones entre unos

atributos de la indumentaria de los cazadores en las vestimentas de los futuros faraones –cola postiza, estuche fálco– así como la importancia de ciertas prácticas de caza como atributo del monarca –en particular, la caza del hipopótamo, que también dispone de antecedentes preestatales– refuerzan la posibilidad de un vínculo estrecho entre el simbolismo de la caza y las posiciones sociales de privilegio. Al respecto, cf. Fattovich 1984: 41; Casini 1990-91: 330; Anselin 1995: 33; Cervelló 1996: 72-73; Campagno 1998a: 31-32; Maydana 2017.

26 En cuanto a los tocados de plumas como atributos de líderes de caza o de guerra, cf. Hendrickx 2000: 42; 2010.

individuos de mayor tamaño y otros de menor porte, que probablemente tenga algún significado ritual, en la que los primeros aparecen blandiendo mazas o hachas, lo que quizás enfatiza cierto perfil más guerrero, más ligado a la violencia.

Si hacemos un pequeño balance de la evidencia disponible para pensar en formas de liderazgo en la época previa a la aparición del Estado, tenemos entonces, por un lado, un conjunto minoritario de tumbas cuyo mayor tamaño, así como la mayor variedad y calidad de bienes de sus ajuares, permite suponer un estrato de élite en este tipo de sociedades, que es probablemente el ámbito del cual emergen figuras de liderazgo, caracterizadas por ciertas insignias como las mazas referidas respecto del mismo contexto funerario. En cuanto a lo que transmite la iconografía, dos características de esos líderes parecen destacarse particularmente. Una es la que asocia esos personajes a la esfera de lo ritual, que se aprecia en esas escenas en las que personajes de mayor tamaño interactúan con otros con los brazos levantados, presidiendo escenas relacionadas con embarcaciones, involucrando quizás el ejercicio de cierta violencia ritual, como podría inferirse del tipo de acciones ejercidas sobre los personajes de menor tamaño. Y la otra característica, en relación con la primera, es precisamente el posible vínculo entre estos líderes y ciertas formas de violencia, sea porque los rituales parecen violentos, sea por el uso de la maza –que, en su origen, es un arma de guerra– o del hacha –que también connota violencia–, sea también por el hecho de que estos personajes aparecen asociados a escenas de caza de grandes animales salvajes o a escenas de combate, que podrían sugerir un vínculo más estrecho entre liderazgo y guerra²⁷.

27 Respecto de la relación entre liderazgo y guerra en el período Predinástico, cf. Gayubas 2006. Cf. también Gilbert 2004; Campagno y Gayubas 2015.

Ciertamente, se podría plantear que otras posibilidades acerca del ejercicio del liderazgo deberían permanecer abiertas. Algunos autores, entre otros Hoffman (1989), tomando en cuenta las dinámicas de especialización del trabajo que se observan en Hieracómpolis a partir del IV milenio a.C., han enfatizado cierto perfil más económico del liderazgo, más ligado a la administración de cierta producción de excedentes para el intercambio o la acumulación²⁸. Esto no se puede descartar completamente. Pero lo cierto es que, en todo caso, la iconografía de la época no rescata este tipo de atribuciones. Así como la iconografía destaca sistemáticamente las prácticas de caza por sobre la agricultura y la ganadería, a pesar del papel cada vez más decisivo de estas últimas en la producción, cuando representa figuras más destacadas que otras, enfatiza estos rasgos más ligados al ritual y la violencia, y no otros que, si bien podrían haber estado presentes, no son retenidos. Hay allí una selección iconográfica de rasgos del liderazgo que sugiere que, en la percepción egipcia, la dimensión ritual y guerrera prevalece por sobre otras eventuales funciones ejercidas por sus líderes.

Balance

De esta manera, es posible verificar la convergencia de un conjunto de indicios de diversa procedencia. En efecto, por un lado, la distribución del espacio dentro de ciertos cementerios, las analogías entre las formas de las viviendas y las tumbas y la propia práctica de la disposición de ajuares

28 Cf. Hoffman 1982b: 142; 1989; Hassan 1988: 168; Geller 1992: 24; Anselin 1995: 32-39. Se ha considerado la cuestión de las evidencias relacionadas con la producción y los intercambios como posibles ámbitos para la emergencia de líderes predinásticos en Campagno 2002a: 155-157.

funerarios sugieren la importancia del parentesco como lógica de articulación de las comunidades predinásticas. Y por otro lado, las diferencias en la composición de esos ajuares, así como algunos objetos específicos (cetros, mazas, tocados) que se advierten en las tumbas tanto como en la iconografía de la época permiten sospechar la existencia de élites comunales así como de ciertas formas de liderazgo local. Y esos indicios son compatibles con las características de lo que, desde un punto de vista antropológico, ha dado en llamarse *sociedades de jefatura*, en las cuales se destaca la existencia de una élite que puede disponer del acceso privilegiado al consumo de ciertos bienes, así como a las principales posiciones de tipo religioso, militar o político-administrativo, y por encima de la cual se recorta la figura de un líder, cuya legitimación procede tanto de las prácticas que lleva a cabo como de los principios ideológicos que sancionan su diferencia –y la de la élite– en relación con el resto de la sociedad.

Por cierto, el cuadro de situación que podemos elaborar es forzosamente incompleto y los datos que lo conforman –con excepción de los de algunas comunidades mejor conocidas como la de Hieracópolis– provienen de múltiples sitios, de modo que el riesgo de trazar conclusiones forzadas y de ignorar las especificidades locales permanece grande. En particular, no hay modo de asegurar que los diversos indicios analizados se hayan cruzado de manera sistemática y homogénea en cada comunidad con cierta diferenciación social. En efecto, algunas de las insignias que hemos considerado quizás solo puedan ser relacionadas con actividades de liderazgo específicas y no genéricas. Del mismo modo, el hecho de que, por ejemplo, la evidencia sobre una comunidad permita suponer la existencia de cierto liderazgo ritual y cierto liderazgo militar no implica que los dos roles hayan tenido que ser desempeñados necesariamente por el mismo

individuo. Es cierto que en tiempos posteriores el monarca concentra sobre sí ambos roles, pero permanece abierta la cuestión de la escena predinástica: no hay obstáculo para suponer que ciertos líderes hayan ejercido simultáneamente funciones rituales y militares pero tampoco lo hay para que, conforme con el principio de las heterarquías, una sociedad pudiera contar con más de una posición de liderazgo, cada una asociada a tareas diferentes. En todo caso, la imagen general emergente de los indicios considerados –no su frecuencia ni su carácter sistemático pero sí su *convergencia*– permite sostener, al menos, la verosimilitud de la hipótesis acerca de la existencia de organizaciones sociopolíticas basadas en la lógica del parentesco y con espacio para la presencia de élites comunales y figuras de liderazgo en el valle del Nilo predinástico, con anterioridad al advenimiento del proceso de cambio radical que conduce a la configuración de una sociedad estatal.

CAPÍTULO 2

En los umbrales. Intersticios del parentesco y condiciones para el surgimiento del Estado en el valle del Nilo¹

Durante la segunda mitad del IV milenio a.C. se produce en el valle del Nilo una serie de transformaciones, sin duda cruciales: son las que conducen a la constitución de una sociedad de tipo estatal, es decir, una sociedad escindida en la que una minoría ejerce su supremacía sobre la mayoría a partir del monopolio legítimo de los medios de coerción. Ese proceso tiene lugar en un escenario sociopolítico difícil de determinar en función de la escasa evidencia disponible pero seguramente caracterizado por la existencia de comunidades organizadas a partir del predominio de la lógica del parentesco. Ahora bien, en las sociedades donde el parentesco domina, la ausencia del monopolio de la coerción no se debe a una *carencia* ni a una presencia demasiado *germinal* para que pudiera ser percibida, tal como las perspectivas evolucionistas tienden a proponer. La inexistencia de tal característica se explica mejor en función de la

1 La base de este capítulo fue publicada en Campagno 2011a. Al respecto, cf. también Campagno 2004b, 2007, 2011b, 2014b y 2016a.

incompatibilidad de la lógica del parentesco respecto de las prácticas basadas en el monopolio de la coerción. Siendo así, el surgimiento del Estado resulta un proceso paradójico: se produce en el marco de un tipo de sociedades cuya estructuración misma tiende a impedir que tal proceso ocurra.

¿Cómo se ha resuelto la paradoja? ¿Cómo ha surgido el Estado? Una forma posiblemente promisorio de afrontar estas preguntas difíciles es la que apunta a determinar no las causas del Estado sino las *condiciones* en las que lo estatal fue posible. En este sentido, vale la pena notar que el parentesco constituye tramas sociales discretas, que no se extienden indefinidamente y que, por lo contrario, tienden a contraponerse respecto de otras tramas parentales. Los ámbitos que se extienden *entre* diversas tramas de parentesco –y que aquí llamaré *intersticiales*– implican espacios sociales extraparentales y, por ello, terrenos propicios para esperar la emergencia de prácticas que se sustraigan a los principios que regulan la lógica del parentesco. Ahora bien, planteado el problema en estos términos, las preguntas retornan: ¿qué clase de espacios intersticiales entre tramas parentales puede propiciar la emergencia de lo estatal? Y más allá del plano puramente teórico, ¿qué correspondencia puede haber entre estas formulaciones y la evidencia disponible para el valle del Nilo?

La paradoja de Clastres

Las perspectivas evolucionistas son aún dominantes en los modos de percibir el problema del surgimiento del Estado. Por cierto, se trata de una tendencia subyacente: a primera vista, el problema del origen del Estado parece afrontado a partir de una enorme variedad de hipótesis, formuladas desde muy diversas corrientes de pensamiento.

Las propuestas pueden abarcar múltiples aspectos analíticos, entre los que suelen entrar en juego la ecología, la demografía, la tecnología, la producción y la redistribución, los intercambios, la administración, la ideología, los conflictos con otras sociedades o los que suceden en el interior de un mismo grupo. Las teorías pueden enfatizar el consenso o la violencia, pueden ser monocausales o pluricausales, universalistas o particularistas. Sin embargo, más allá de toda esta aparente diversidad, el advenimiento de lo estatal tiende a ser regularmente percibido como un proceso gradual en el marco del cual unos jefes no estatales lentamente se transforman en poderosos reyes, en el marco de una exitosa y siempre creciente acumulación de poder, como si se tratara de un tránsito más o menos inscripto en la esencia misma del devenir social, como si esas “sociedades de jefatura” fueran menos un tipo de sociedad en sí que la antesala forzosa de un orden estatal. En efecto, si algo unifica a la mayor parte de las actuales hipótesis sobre el origen del Estado, es la creencia en que el proceso constituye una especie de desarrollo paulatino desde formas embrionarias hacia formas plenas, como si la “semilla” de lo estatal ya estuviera sembrada en las sociedades anteriores, de modo que solo se requiriera de tiempo y algunos cuidados para que el Estado pudiera florecer de modo apropiado².

Pero, si se trasciende la mirada evolucionista, el problema puede cobrar un aspecto radicalmente distinto. Por una parte, porque no hay razones de ningún tipo para sostener que una configuración social deba definirse en función de una esencia transhistórica, que sitúe el sentido de la situación histórica no en la propia situación sino en una suerte de legalidad que al mismo tiempo da cuenta de su pasado y de su futuro. Y por otra parte, porque es la propia lógica

2 La cuestión ha sido discutida *in extenso* en Campagno 2002a: capítulo 2.

del parentesco la que, en las sociedades no estatales, impone límites a las posibilidades de que los líderes devengan “naturalmente” en poderosos reyes de Estado. En principio, la lógica del parentesco no se opone a la existencia de toda forma de liderazgo, pero los liderazgos posibles han de ser compatibles con los principios recíprocos en los que aquella se basa³. Así, como señalaba Marshall Sahlins, en las sociedades no estatales, “la organización de la autoridad no se diferencia del orden del parentesco”, y los jefes que intentan trasponer los límites que éste pone a la desigualdad social, olvidando que “donde el parentesco es rey, el rey es, en última instancia, solo pariente, y algo menos que real” (Sahlins 1983 [1974]: 149, 257), se encuentran con el rechazo de su sociedad, que se traduce, frecuentemente, en el desprecio, en el destronamiento o, incluso, en la muerte del pretendido “rey”.

De este modo, la lógica del parentesco establece un límite que impide la estructuración de una diferenciación sociopolítica fuerte en el interior de las sociedades no estatales. Y ese límite es el de la imposibilidad estructural del monopolio de la coerción física. Ahora bien, dado que tal diferenciación y tal monopolio de la coerción constituyen condiciones *sine qua non* para la existencia del Estado, esto significa que la lógica del parentesco se halla en abierta contradicción con el proceso que implica el advenimiento del Estado. En otros términos, parentesco y Estado organizan sociedades radicalmente diferentes porque la norma de la reciprocidad resulta plenamente incompatible con las relaciones de dominación sustentadas en el monopolio de la fuerza, que sostienen a la lógica estatal.

3 Se ha tratado este asunto en el capítulo anterior de este libro. Interesa particularmente retener la distinción que propone Pierre Clastres (1981 [1980]: 145-149) entre poder y prestigio como atributos diferenciados y contrapuestos, respectivamente, de los monarcas estatales y de los líderes en las sociedades organizadas por la lógica del parentesco.

Pero si las sociedades no estatales son organizaciones basadas en el parentesco, y el parentesco impide que aparezca la lógica estatal, ¿cómo pudo surgir el Estado? Como se apuntaba en el inicio de este capítulo, me gustaría proponer aquí que una forma de afrontar semejante paradoja puede ser la de intentar pensar no en la *causa eficiente* del Estado sino en las *condiciones* en las que la lógica estatal se tornó posible. En este sentido, una observación se impone: el hecho de que las sociedades estatales sean de una escala mucho mayor que aquellas organizadas por el parentesco no significa solamente una cuestión de tamaño. Antes bien, tal diferencia obedece centralmente a la tendencia expansiva, centrífuga, de la lógica estatal, que contrasta sensiblemente con la tendencia al acotamiento de la lógica del parentesco, la cual produce un tipo de organizaciones sociales discretas y en contraposición con otros grupos organizados en función de criterios similares. En efecto, cada trama parental se define a sí misma en un juego de oposiciones con otras tramas, a las que, respecto del propio grupo, se reconoce como integradas por “no parientes”⁴. Así, a diferencia de lo estatal, la lógica del parentesco produce escenarios sociales forzosamente fragmentados, atomizados, múltiples. Y esa multiplicidad que implica la coexistencia entre diversas tramas parentales implica también la existencia de espacios que se extienden *entre* las diversas tramas de parentesco. Esos espacios *intersticiales* son, por definición, ámbitos sociales extraparentales: en la medida en que se hallan más allá de cada trama parental, no se encuentran regulados por la lógica del parentesco. Por ello, pueden constituir terrenos propicios para la emergencia de prácticas que se sustraigan a los principios que tal lógica impone allí donde domina.

4 “Incluso la categoría de «no pariente» —señala Sahlins (1978: 245)— está definida por el parentesco, es decir, como el límite lógico de la clase. [...] Mas para ellos el no parentesco es, ordinariamente, la negación de la comunidad o tribalismo, y, por lo tanto, es a menudo sinónimo de «extranjero» y «enemigo». Cf. también Clastres 1981 [1980]: 202-203.

Ahora bien, considerados de este modo, esos ámbitos intersticiales solo se definen en términos negativos, como ámbitos no parentales. Y, en rigor, no hay razones para suponer que una misma positividad recorra a todos ellos: en efecto, la condición específica de esos ámbitos intersticiales quizás pueda variar en función de las situaciones singulares a ser abordadas. Partiendo de esta premisa, quisiera considerar aquí tres posibles escenarios intersticiales que podrían haber propiciado la aparición de prácticas de tipo estatal en el valle del Nilo, hacia mediados del IV milenio a.C. Esos escenarios son: 1) el de las guerras que se registran en el Alto Egipto durante la segunda mitad de la fase Nagada II, bajo la interpretación de que esas guerras pudieron desembocar en la conquista de unas comunidades previamente autónomas por parte de otras, de modo tal que la resolución de los conflictos involucrara alguna forma de control permanente de los vencidos por los vencedores; 2) el de los contextos urbanos iniciales tales como el que proporciona Hieracómpolis durante Nagada II, entendidos como ámbitos que no resultan del crecimiento vegetativo de una comunidad preexistente sino de procesos de concentración poblacional de procedencia diversa; y 3) el de las formas de liderazgo sagrado como el que la realeza egipcia parece representar desde la época predinástica, en las que el líder puede presentarse como un ser desocializado respecto del resto de la comunidad y, por ende, al margen de los principios que rigen en el marco del orden parental. Quisiera proponer que estos tres escenarios, no necesariamente incompatibles entre sí, permiten pensar en el surgimiento de lo estatal en el valle del Nilo en tanto dinámica que emerge *en exterioridad* respecto de la lógica del parentesco, y que es precisamente en función de esa localización extraparental que esa dinámica produce una nueva lógica de organización social.

De la guerra

Consideremos, en primer lugar, la cuestión de las guerras de conquista. Tal escenario implica un tipo de relaciones que se entablan en un espacio intercomunal. Desde el punto de vista del parentesco, se trata de un tipo de espacios intersticiales, en la medida en que cada comunidad puede concebirse como *una* trama parental diferente regida por una lógica autónoma⁵, de modo tal que lo extracomunal es, por fuerza, un ámbito extraparental. En el marco de esos espacios intersticiales, las comunidades pueden entablar diversos tipos de contactos. Los puede haber de índole pacífica –mayormente ligados a las prácticas de intercambio–, lo que determina aliados, y los puede haber de índole conflictiva, lo que determina enemigos. En principio, ni los intercambios ni las guerras típicas de las sociedades no estatales –esto es, las de ataque y retirada– implican que estén dadas las condiciones para que advenga el Estado. Antes bien, se trata de un tipo de prácticas que se limita a los momentos puntuales del encuentro entre las partes, de modo que, tras su finalización, nada altera sustancialmente el *statu quo* preexistente. Pero, allí donde suceden, las guerras de conquista entre comunidades pueden generar las condiciones que requiere la emergencia de lo estatal⁶. Tales guerras constituyen un tipo de conflictos que involucra la decisión, por parte de los vencedores, de apropiarse del territorio y recursos de los vencidos. Y esa decisión –allí donde no desemboca en la expulsión total de los derrotados– impone la necesidad

5 O dicho de otro modo, de lo que se trata es de asumir que la lógica del parentesco es dominante a la escala de la comunidad, lo cual no significa que todas las prácticas de la comunidad sean prácticas de parentesco sino que todas son compatibles con los principios que sustentan las prácticas parentales. Al respecto, cf. Campagno 2002a: 71-72.

6 Sobre la diversidad de formas de las prácticas bélicas en sociedades no estatales, cf. Keeley 1996; Kelly 2000; Otterbein 2004.

de un lazo permanente entre sociedades anteriormente desvinculadas, que se expresa en términos de dominación. En una situación tal, el monopolio de la coerción resultaría una consecuencia directa de la conflagración bélica: la práctica estatal establecería su efecto de polarización social convirtiendo a los vencedores y los vencidos del conflicto en los dominadores y los dominados de la nueva sociedad. En efecto, en la medida en que los vencidos serían no parientes respecto de los vencedores, el nuevo lazo permanente entre unos y otros no tendría por qué regirse por la lógica parental que organiza la trama social de cada comunidad. En ese espacio intersticial, este tipo de conflictos podría abrir las puertas para la instauración de otra lógica, ya no basada en los principios de la reciprocidad parental sino en aquellos de la coerción estatal.

Ahora bien, ¿hubo conflictos de este tipo en el valle del Nilo, en la época en la que surge el Estado egipcio? La existencia de conflictos bélicos en el Alto Egipto predinástico se halla relativamente bien documentada a partir de la fase Nagada II. Por una parte, pueden interpretarse en este sentido los testimonios de posibles armas (mazas, flechas, lanzas, hachas, cuchillos)⁷. Por otra parte, existe cierta evidencia acerca de la construcción de murallas con una finalidad presumiblemente defensiva. En Abadiya, se ha hallado un modelo de arcilla que, al parecer, representa una muralla con dos individuos apostados detrás de ella. Y en Nagada, se ha referido la existencia de un muro de dos metros de espesor que podría constituir “una indicación de conflicto o de

7 Sobre el armamento durante el período Predinástico, cf. Shaw 1991: 31; Midant-Reynes 1992: 112-200; Gilbert 2004: 33-72; Gayubas 2006. Por cierto, podría argumentarse que muchos de estos objetos podrían ser utilizados en otras actividades, especialmente, en las tareas relativas a la caza. Sin embargo, al menos en lo que refiere a arcos y flechas, lanzas, hachas y mazas, permanece el hecho de que, en tiempos faraónicos, constituían parte del principal armamento de los ejércitos.

la amenaza de conflicto” (Bard 1987: 92)⁸. A partir de Nagada IIC (c. 3500 a.C.), esto es, de la época en que emergen los primeros indicios estatales, esos testimonios se refuerzan con aquellos que provienen del ámbito de la iconografía. Las escenas representadas en la Tumba 100 de Hieracópolis, en el mango de cuchillo de Gebel el-Arak, en las paletas de los Buitres, de los Toros, de las Ciudades y otros objetos de los más tempranos tiempos estatales, así como en grabados rupestres como los representados en Gebel Tjauti, destacan la violencia a partir de la descripción de combates cuerpo a cuerpo (entre humanos o entre humanos y animales), de la captura de prisioneros, de la existencia de poblados amurallados, o de la representación de motivos asociados al triunfo en la guerra⁹. Así pues, tanto la evidencia preestatal como la de la época estatal inicial permiten inferir que el Estado emerge en el valle del Nilo en un clima de recurrentes conflictos bélicos.

Por cierto, esos testimonios dicen muy poco acerca de la índole específica de tales conflictos. En efecto, ni las escenas de combates, ni las armas utilizadas en ellos, ni la edificación de murallas defensivas, ni la toma y ejecución de prisioneros ofrecen pistas acerca de los objetivos de los participantes en tales guerras. Es cierto, sin embargo, que esos conflictos tienen lugar *en simultáneo* con los comienzos del proceso de unificación política del valle del Nilo, y es posible suponer una relación específica entre ambas cuestiones. En ausencia de unos motivos evidentes de suyo, se han propuesto diversos modelos para pensar esa probable relación bajo el prisma de la conquista. Algunos de ellos –que proponen guerras entre pastores y agricultores, o tensiones

8 Al respecto, cf. también Trigger 1985 [1983]: 56; Bard 1994: 77. Acerca del modelo de Abadiya, cf. Payne 1993: 17; cf. también Shaw 1991: 15-16; Williams 1994: 273; Gilbert 2004: 103.

9 Al respecto, cf., entre otros, Hoffman 1979: 340-344; Finkenshaedt 1984; Williams 1986: 155-172; Monnet-Saleh 1986; Spencer 1993: 53-58; Darnell 2002.

resultantes de la circunscripción ambiental¹⁰— se basan en premisas poco aplicables a los testimonios disponibles. En cambio, resulta verosímil que esos conflictos hayan estado ligados a ciertas disputas entre las diversas sociedades de jefatura del valle del Nilo por el acceso a las corrientes de intercambio que las conectaban con regiones lejanas (Nubia, Siria-Palestina, Mesopotamia) y quizás también a los cercanos yacimientos minerales de los desiertos¹¹. El acceso a unas y otros era vital para la obtención o la elaboración de diversos bienes de prestigio que los jefes y las élites debían ostentar para expresar materialmente la diferencia que los distingue del resto de los integrantes de tales sociedades. Y la escasez de tales bienes —que es lo que, de hecho, determina su condición prestigiosa— podría haber constituido un motivo de tensión entre las comunidades que intentaban su consecución¹².

Por cierto, tales conflictos no tenían por qué desembocar inevitablemente en la conquista de unas comunidades por otras. Permanecía abierta, al menos, la posibilidad de que los enfrentamientos se resolvieran con el saqueo de los bienes de prestigio de los vencidos, con el consecuente

10 Respecto de las guerras entre nómades pastorales y sedentarios agricultores como razón de las conquistas, cf. Helck (1959: 9; 1987: 81-89); Monnet-Saleh (1986: 237; 1990: 268). Respecto de las guerras por motivos de circunscripción en el valle del Nilo, cf. Bard 1987: 92-93; Bard y Carneiro 1989. Estas hipótesis han sido discutidas en Campagno 2002a: 166-168; 2004b: 691-694.

11 Acerca de los contactos del valle del Nilo con Nubia, Siria-Palestina y Mesopotamia, cf., entre otros, Redford 1992; van den Brink 1992; O'Connor 1993; Andelkovic 1995; Shinnie 1996; Mark 1997; Wolff 2001; van den Brink y Levy 2002; van den Brink y Yannai 2002. En cuanto a la posibilidad de que los objetivos de las disputas también hubieran incluido los cercanos yacimientos auríferos del desierto oriental, cf. Trigger 1985 [1983]: 72; 1987: 60; Bard 1987: 90. Respecto del control de los intercambios como motivo de las guerras, cf. Hoffman 1979: 343; Trigger 1985 [1983]: 72; Hassan 1988: 172-173; Majer 1992: 231-232; Campagno 2002a: 168-169; 2004b: 694-695; Campagno y Gayubas 2015: 27-31.

12 Cf. Trigger 1987: 60; Hoffman 1989: 50-51; Bard 1992b: 16-21; 1994: 114; Campagno 2004b: 695-697. Acerca del consumo ostentoso de bienes como modo de proclamar la posición prestigiosa del jefe y su élite, cf. Sahlins 1978: 255.

mantenimiento del orden sociopolítico vigente. Y de hecho, nada impide pensar que tal tipo de conflictos haya tenido lugar en el valle del Nilo, durante Nagada II o en tiempos anteriores. Ahora bien, una guerra de saqueo implicaría una solución transitoria, incluso para el vencedor: una comunidad vencida en ese tipo de conflictos pero mejor situada en relación con las rutas de intercambio o los yacimientos minerales podría estar en condiciones de recuperar para sí la corriente de bienes exóticos, en desmedro de las posibilidades de adquisición de bienes de los eventuales vencedores. A diferencia de ello, una guerra de conquista, que apuntara al control permanente de los vencidos, implicaría la eliminación de la competencia y la posibilidad de una provisión ampliada de los productos exóticos. En este sentido, el hecho de que la conquista no fuera una *necesidad* no quita que sí fuera una *posibilidad*. Solo bastaría con que, luego de algún combate, los vencedores hubieran decidido permanecer –siquiera temporariamente– en los dominios de los vencidos. En tal circunstancia, habrían tenido la ocasión de apreciar los efectos de suprimir la competencia de las comunidades vecinas por la vía militar. Y esa supresión implicaría el establecimiento de un vínculo estable entre no parientes sobre la base del monopolio de la coerción detentado por los vencedores.

De lo urbano

Veamos ahora el segundo escenario sugerido para pensar la cuestión de lo intersticial: el que proporcionan los contextos urbanos iniciales, con especial énfasis en el núcleo poblacional que se constituye en Hieracómpolis durante la fase Nagada II. En este sentido, es interesante notar que, si bien en proporciones muy variables, los procesos en los

que emergen los Estados primarios (Egipto, Mesopotamia, China, Monte Albán, Teotihuacan, Tiwanaku, etcétera) suelen venir acompañados de la aparición de núcleos urbanos que no parecen resultar únicamente del crecimiento vegetativo de la población aldeana preexistente sino de cierta concentración poblacional a partir de probables procesos migratorios. Tal heterogeneidad de procedencia trae aparejada la posibilidad de que esos ámbitos urbanos en formación hayan operado como espacios de convergencia de tramas parentales antes desvinculadas entre sí. En efecto, los migrantes recién llegados serían –al menos, en principio– *no parientes* respecto de cualquier trama parental que preexistiera en el área de acogida¹³. ¿Qué tipo de prácticas podrían entablarse entre esos grupos parentales preexistentes y los recién llegados? No es posible responder tal cuestión de un modo taxativo. Si se tratara de forasteros que se hubieran integrado a una trama parental preexistente de modo individual, se podría pensar en formas de incorporación afines a las prácticas de *patronazgo*¹⁴, esto es, un tipo de integración al grupo preexistente, pero no por la vía de una asimilación completa de tal individuo al grupo, como si se tratara de

13 Por cierto, las comunidades organizadas a partir del parentesco suelen disponer de procedimientos de homologación de los forasteros por la vía de diversos modos de adopción (cf., por ejemplo, los modos de adopción de forasteros entre los *nuer*, señalados por Evans-Pritchard 1977 [1940]: 236-247; para otras formas de parentesco espiritual y adopción, cf. Ghasarian 1996: 188-189, 217-223). Sin embargo, tales procedimientos no tienen por qué operar de manera automática y probablemente fueran de más difícil implementación si se trata de la llegada de grupos numerosos –por ejemplo, de familias extensas–, máxime si tales procesos migratorios estuvieran produciéndose simultáneamente y desde diversas direcciones, de modo tal que ya no se tratara de una comunidad parental que integrara un nuevo individuo (o un pequeño grupo) a su seno, sino de la llegada de múltiples grupos, quizás numéricamente superiores respecto de la comunidad autóctona.

14 En términos de Lemche (1995: 111), el patronazgo implica “una organización vertical, de acuerdo con la cual a la cabeza encontramos al patrón, un miembro de un linaje dominante, y debajo de él sus clientes, normalmente hombres y sus familias. El lazo entre el patrón y el cliente es personal, el cliente habiendo jurado lealtad al patrón y el patrón habiendo jurado protegerlo”. Al respecto, cf. también Gellner *et al.* 1986 [1977]; Eisenstadt y Roniger 1984.

un pariente más, sino desde una posición dependiente¹⁵. Si, en cambio, se tratara de la integración de grupos mayores, es aún más difícil de formular una respuesta. Quizás esas relaciones también podrían haber convocado un elemento de patronazgo, si el líder de una de las tramas admitiera su condición de cliente de otro líder, de modo que la práctica de patronazgo entre líderes de tramas parentales implicara cierta subordinación de una trama de parentesco a la otra. Pero quizás los vínculos entre tales tramas hubieran podido alcanzar ribetes más asociados al conflicto, de modo de constituir un escenario más proclive a ser interpretado en términos de disputas *faccionales*¹⁶. El eventual predominio de una facción sobre otra podría haber desembocado en otro tipo de lazos sociales. Si ese predominio se hubiera instituido de modo permanente, tal vez estarían dadas las condiciones para la emergencia de una práctica estatal en el corazón mismo del mundo urbano.

Ahora bien, ¿en qué sentido Hieracópolis reúne las características de tal escenario intersticial?¹⁷ Si bien la pre-

15 Aunque su observación ha pasado generalmente inadvertida, Morton Fried (1979 [1960]: 145-146) había notado que en las relaciones entre grupos ya asentados y forasteros podía haber una clave para el surgimiento de la estratificación social y del Estado. En un sentido similar, cf. Maisels 1987: 334; 1999: 156-157; G. Webster 1990: 345-346. Cf. también Kopytoff (1999: 89), quien refiere a la "primacía de quienes llegaron primero", de acuerdo con la cual "los ocupantes más antiguos establecen una relación ritual con la tierra que los pobladores más tardíos deben respetar".

16 En relación con la competencia faccional, cf. Bujra 1973; Brumfiel 1989: 128-132; 1994; Fox 1994. Cf. también las estrategias de "agregación persuasiva", estudiadas por Beck (2003: 643-645) en el marco de ciertos procesos de competencia local relacionados con la emergencia y consolidación de jerarquías sociales.

17 Por cierto, otros núcleos del Alto Egipto podrían haber involucrado similares tendencias, pero la evidencia disponible es muy escasa. Nada se sabe acerca de Tinis, el núcleo urbano de la necrópolis de Abidos, y muy poco acerca de Nagada, aunque la existencia de una muralla, de ciertos restos residenciales (la *South Town* de Petrie) y de algunas evidencias de improntas de sellos, sumadas a los testimonios de diferenciación social provenientes del Cementerio T, permitirían pensar en alguna forma de temprano urbanismo (cf. Hassan et al. 2017). Al respecto, cf. Campagno 2002a: 175-177, con bibliografía.

sencia de cierta población en el área se remonta a períodos previos, es durante Nagada I que el área de Hieracómpolis parece registrar un sensible aumento en el número de habitantes. En efecto, se advierte a partir de entonces la utilización de dos grandes zonas –una en los márgenes de la zona actualmente cultivada (que se extiende también bajo ella), y la otra a unos 2 km al oeste, en torno del wadi Abu Suffian– así como otros núcleos periféricos al norte y al sur (Hoffman et al. 1986). En ese marco, toda una serie de indicios apunta a una notoria especialización laboral y a cierta diferenciación social, al menos, desde comienzos de Nagada II. Por un lado, se destaca la presencia de un conjunto de instalaciones para finalidades específicas, entre las que se cuenta un gran complejo de casi 40 m de largo (HK29A), que muy probablemente haya constituido un centro ceremonial, espacios destinados a la producción de cerveza (HK11C, HK24A, HK24B) y de cerámica (HK11C, HK29, HK59), así como evidencias de producción lítica (HK29A), que pueden indicar una considerable especialización del trabajo¹⁸. Por otro lado, el cementerio HK6 concentra una serie de enterramientos de gran tamaño y con bienes funerarios de considerable importancia: se destaca especialmente la Tumba 23 (Nagada IIA-B), dotada de una cámara funeraria de 5,5 m de largo, 3,1 m de ancho y 1,2 m de profundidad, y rodeada por una superestructura de madera y una capilla funeraria en una superficie de 16 m de largo y 9 m de ancho, que representa el enterramiento de mayores

18 Acerca del complejo ceremonial, cf. Adams 1995: 36-41; Friedman 1996; 2009; Linseele *et al.* 2009; Hendrickx y Friedman 2003: 97-100. Sobre las instalaciones productivas, cf. Hoffman 1982a: 126; Geller 1989; 1992; 2007: 25; Holmes 1992; Adams 1995: 45-46; Friedman 1994: 737-739; 2004: 18-19; 2005b: 64-65; Takamiya 2004: 1028-1032; 2008; Hendrickx 2008a. La división del trabajo se destaca no solo por la especialización de los procesos sino también por los volúmenes producidos: en el sitio HK24A, se calcula que la producción de cerveza podía alcanzar casi 400 litros diarios, equivalentes a suministros para 200 a 400 personas (cf. Geller 1992: 21; Friedman 2005b: 65).

dimensiones de todo el valle del Nilo para su época, muy probablemente asociable a alguna forma de liderazgo local¹⁹. En cuanto al conjunto poblacional, si bien los cálculos demográficos para el período Predinástico son siempre frágiles, se ha estimado que podrían haber vivido allí entre 5000 y 10.000 habitantes en la fase Nagada I y comienzos de Nagada II²⁰, lo que parece sugerir una concentración que no se deduce únicamente del crecimiento demográfico de la antigua población badariense sino también del arribo de nuevos grupos²¹.

Promediando la fase Nagada II, la tendencia demográfica parece haber involucrado una concentración poblacional aún mayor en torno del área cultivada. En efecto, el área ocupada en el desierto se restringe a unos 300 m más allá de la zona cultivada, en particular en torno del sitio HK34B, que pudo haber constituido un complejo administrativo/ceremonial. El uso continuado del cercano recinto ceremonial HK29A y la presencia de otras edificaciones de gran porte recientemente halladas en los sitios HK29B y HK25 refuerzan la idea de una concentración de las principales

19 Respecto de los enterramientos del Cementerio HK6, y en particular de la Tumba 23, cf. Figueiredo 2004; Friedman 2005a; 2008: 11-20; Friedman et al. 2011.

20 Los cálculos de Hoffman (1982b: 143-144), basados en las dimensiones y tipos de áreas ocupadas en el asentamiento, arrojan cifras entre 2544 y 10.922 habitantes para la primera mitad del IV milenio a.C. Los excavadores posteriores de Hieracópolis siguen sosteniendo la validez de estos cálculos (cf. Adams 1995: 31; Friedman, en Yoffee: 2005, 43, y *com. pers.* 2005). Otros cálculos, básicamente centrados en la cantidad de tumbas, arrojan cifras bastante menores, en torno de los 1500-2000 habitantes (cf. Harlan 1985: 233; Hassan 1988: 161; Batey 2012). Sobre las dificultades para este tipo de estimaciones, cf. Moeller 2016: 9-11. En cualquier caso, para el propósito de este argumento, el número preciso de habitantes es menos importante que los datos que sugieren un notorio salto demográfico para la época que aquí se considera.

21 Hoffman et al. (1986: 178) han sugerido la posibilidad de colonización de la región por parte de grupos procedentes del norte, que habrían valorado el área por la concentración de diversos hábitats, la abundancia de buen suelo y materias primas, lluvias veraniegas regulares, la existencia de un canal cercano al borde del desierto (actualmente desaparecido) y la eficiencia hidráulica del wadi Abu Suffian.

dinámicas sociales en torno de tal área a partir de la segunda mitad de la fase Nagada II²². Ahora bien, ¿qué es lo que produce este cambio en los patrones de asentamiento de la población de Hieracópolis? En los años 80, Michael Hoffman había propuesto diversas razones (Hoffman 1982a: 132; Hoffman et al. 1986). Por una parte, señalaba la tendencia climática hacia una mayor aridez, que habría incidido en la reducción de los recursos disponibles en las áreas al este y oeste del Nilo, agravada por el deterioro del frágil ecosistema del desierto como resultado de la tala de árboles para su uso como combustible y la sobreexplotación de las pasturas para el ganado: todo ello habría generado un repliegue de la población de esas áreas hacia el valle. En el marco de tales variaciones climáticas, el autor sugería también que podría haberse registrado un creciente énfasis en las actividades económicas ligadas al río, tanto en referencia a la agricultura y otras actividades manufactureras como al intercambio de bienes utilizando la vía fluvial. Por otra parte, Hoffman agregaba que los conflictos regionales entre las diversas comunidades del Alto Egipto podrían haber impulsado la concentración de la población en núcleos de tipo urbano por razones de protección. Por último, también subrayaba la posibilidad de que algún centro ceremonial –como el que posteriormente se descubriría en el sitio HK29A– hubiera actuado como un agente de atracción de población hacia el núcleo hieracompolitano. De modo complementario, David Wengrow (2006: 82-83) ha sugerido recientemente que el proceso de concentración guarda relación con las variaciones en los rituales funerarios, refiriéndose al proceso en términos de “urbanización de los muertos”.

22 Acerca de la interpretación del sitio HK34B como “un probable complejo administrativo/ceremonial en el centro de un grupo de aldeas (*villages and hamlets*)”, cf. Hoffman 1982a: 130; Adams 1995: 36-37. Acerca de los recientes hallazgos en los sitios HK29B y HK25, cf. Hikade 2006: 4-5; Hikade et al. 2008.

Comoquiera que haya sido, de acuerdo con lo que se sugería previamente en términos teóricos, la convergencia de grupos de distinta procedencia podría haber desembocado en ciertas formas de subordinación o quizás en tensiones de tipo faccional. La aparición de prácticas funerarias como las de la Tumba 23 del Cementerio HK6, así como los diversos testimonios acerca de división del trabajo especializado parecen apuntar en tal dirección: ya sea como efecto de la precedencia o de la disputa, el predominio de un grupo sobre otros podría haber disparado un proceso de diferenciación social que indujera un tipo de demandas de bienes –tanto para los vivos como para los muertos– que, a su vez, impulsara los procesos de especialización laboral. En efecto, los líderes podrían haber estimulado la elaboración de diversos productos en mayor escala para su propio consumo y el de los requerimientos funerarios, tanto como para redistribuir entre los miembros de su grupo como modo de afianzar y expandir lealtades. En tales condiciones, la posterior tendencia a la concentración de la población en los bordes del área cultivada podría haber obedecido a las razones enunciadas por Hoffman pero también podría guardar relación con la emergencia de nuevas formas de liderazgo asociadas a los procesos en curso.

Lo decisivo aquí es la posibilidad de interpretar el contexto urbano de Hieracómpolis no como una entidad socialmente homogénea sino como un ámbito de composición heterogénea, a partir de la convergencia de grupos (de tramas parentales) de procedencia diversa. De lo que se trata es de considerar que este tipo de núcleos urbanos iniciales no constituye la mera expansión cuantitativa de unas comunidades aldeanas –organizadas cada una como una única trama social– sino el punto de confluencia de diversos grupos y, por ende, de la configuración de un conglomerado de tramas que solo en un momento

posterior accedería a una forma de unificación por la vía estatal. Así, como si de un *microcosmos* se tratara, esos núcleos urbanos podrían contener sus propios espacios intersticiales, quizás tan propicios para la emergencia de lo estatal como aquellos que se extendían más allá de los ámbitos aldeanos.

De lo sagrado

Corresponde abordar ahora el tercer tipo de escenario que ha sido propuesto para pensar los contextos intersticiales que podrían favorecer la emergencia de lo estatal. Es el que remite a ciertas sociedades –especialmente documentadas en el ámbito africano– que definen un tipo de liderazgo al que los especialistas suelen calificar como *realiza sagrada*. En tales sociedades, los líderes son percibidos como personajes cósmicamente centrales, íntimamente conectados con la naturaleza, de modo tal que las relaciones entre esta última y la sociedad solo pueden ser armónicas en función del curso de vida que lleven tales líderes²³. Es por ello que no es infrecuente que tales sociedades practiquen rituales de rejuvenecimiento sobre la persona del líder, o el ritual del regicidio, que tienen como meta la de evitar que el declive de la potencia física del jefe se traduzca en la pérdida de bienaventuranza para la sociedad. Por cierto, se trata de un tipo de sociedades entre las que se cuentan algunas que se configuran de modos no estatales (en las que el líder sagrado es un “jefe”) y otras que se organizan a la manera estatal (en las que es el monarca el que posee la condición

23 Cf., entre otros, Frazer 1944 [1922]; Seligman 1934; Frankfort 1976 [1948]; Van Bulck 1959; Young 1966; Muller 1975; 1990; Adler 1978; Heusch 1981; 1990; Feeley-Harnik 1985; Iniesta 1992; Cervelló 1996.

sagrada o divina)²⁴. Pero lo que importa destacar es que, allí donde suceden en contextos no estatales, estos liderazgos podrían ser interpretados en la clave intersticial que aquí se propone para pensar las condiciones en las que es posible el advenimiento de lo estatal.

¿En qué sentido puede ser “intersticial” esta forma de liderazgo? Señala Luc de Heusch (2007 [1987]: 110-111): “La realeza sagrada es una estructura simbólica en ruptura con el orden doméstico, familiar o por linajes. Designa un ser fuera de lo común, fuera de lugar, potencialmente peligroso, del que el grupo obtiene para sí el poder sobre la naturaleza, al tiempo que le impone una muerte casi sacrificial”²⁵. En efecto, allí donde emerge este tipo de realezas, los líderes son percibidos en exterioridad respecto del orden parental que organiza la sociedad y, por ello, concebidos como seres desocializados respecto del conjunto social. Es precisamente debido a ese carácter extraparental del liderazgo que, en algunas de estas sociedades, el jefe puede ser sacrificado ritualmente: toda vez que el jefe no es estrictamente un pariente, no se encuentra sometido a las regulaciones que el parentesco dispone en el contexto social y, por ende, se halla expuesto a un tipo de prácticas que no podrían ser ejercidas sobre un miembro pleno (vale decir, un pariente) de la comunidad²⁶. Por cierto, este carácter extraparental de las

24 Sobre la variabilidad de las formas políticas asociadas a las realezas sagradas, cf. Cervelló 1996: 174-178; Heusch 2007 [1987].

25 Cf. también p. 113 y p. 118: “La realeza sagrada no puede ser confundida con el Estado. Ella le precede, lo hace posible con la ayuda de circunstancias históricas diversas. Lejos de brotar del orden del parentesco, introduce allí una ruptura radical”. Ese mismo tipo de ruptura es subrayado por Sahlins (1981: 112) en relación con la concepción polinesia del liderazgo: “El poder se revela y se define a sí mismo como la ruptura del propio orden moral de la población, precisamente como el mayor de los crímenes contra el parentesco”.

26 Respecto de la sorprendente cuestión del sacrificio del rey, Girard (1995 [1983]: 20) se pregunta: “¿Acaso no es el centro de la comunidad? Sin duda, pero en su caso es precisamente esta condición central y fundamental la que le aísla de los restantes hombres, le convierte en un auténtico fuera-de-casta”.

realezas sagradas no determina *per se* que deba producirse un proceso que conduzca forzosamente al Estado. Pero sí puede definir una condición de posibilidad: así como el líder sagrado, por no ser pariente, puede hallarse expuesto al regicidio, también, por la misma razón, puede verse implicado en otras prácticas que, en principio, no serían del todo compatibles con el orden parental.

¿Qué tipo de prácticas? Existen situaciones etnográficas que indican que los recintos de este tipo de jefes pueden operar como una suerte de “santuarios” en los que pueden hallar refugio quienes han cometido algún crimen y buscan evadirse de la venganza propia de los dispositivos de justicia comunales. Pero ese refugio convierte al prófugo en “otro”: “de hombre del clan, el fugitivo deviene hombre del rey y, como tal, es utilizable a los fines de la realeza” (Adler 2007 [1987]: 171). De modo similar, los líderes pueden ser los únicos habilitados para disponer de cautivos de guerra. Y también es posible que en torno de ellos se produzca cierta incorporación de forasteros, como se señalaba a propósito de los contextos de concentración poblacional²⁷. Lo importante en este punto es que los lazos que podrían ligar a los jefes con estos individuos (fugitivos, cautivos, forasteros) podrían entablarse al margen del parentesco dominante a escala social, puesto que ni uno ni otros formarían parte de la trama parental propiamente dicha. El tipo específico de relación que podría emerger de este tipo de vínculos no es fácil de definir *a priori*, aunque, dada la condición individual de cada lazo, se podría pensar en lazos de subordinación

27 Es significativo que, en el mito de origen de la realeza sagrada entre los moundang del Chad, “el poder real, de esencia superior, reunió en derredor suyo gentes llegadas de todas direcciones, atraídas por la luminosidad de una fuerza capaz de garantizar la seguridad y la prosperidad de los que a ella se subordinaban” (Adler 2007 [1987]: 176). Respecto de la frecuente integración de forasteros en los entornos de los líderes, cf. G. Webster 1990: 338-341. Cf. también Sahlins 1981: 129.

asociables a las prácticas de patronazgo. Pero más allá del tipo específico de relaciones de subordinación establecidas entre el líder y estos individuos, lo decisivo es que tales relaciones se entablarían *en* la sociedad pero *al margen* de la lógica que la regula. En ese marco, y tomando en cuenta la doble condición extraparental de estos vínculos –tanto del jefe como de sus seguidores–, quizás es posible pensar en la emergencia de prácticas más coercitivas, que los seguidores del jefe podrían ejecutar respecto de los integrantes de las tramas propiamente parentales. En tal sentido, el carácter intersticial de las relaciones entre este tipo de jefes sagrados, sus entornos y el resto de los miembros de la sociedad podría también propiciar el surgimiento de prácticas no regidas por la lógica parental y, por tanto, capaces de imponer una nueva lógica en el escenario social.

¿Pudo haber habido en el valle del Nilo predinástico realidades sagradas como las descritas para diversos contextos africanos? Muchos especialistas han destacado la notable serie de paralelismos que, desde el punto de vista simbólico, se registran entre la realeza egipcia de tiempos estatales y esas formas de liderazgo africano²⁸. En cierto modo, la monarquía divina egipcia es el paroxismo de esas realidades sagradas: en ella, el rey es directamente identificado como un dios. Tal identificación debió producirse en el valle del Nilo en tiempos tempranos: los *serekhs*, símbolos emblemáticos del rey en su condición de Horus, se registran al menos desde comienzos de la fase Nagada III (c. 3300 a.C.), de modo que, al menos desde las primerísimas épocas estatales, esa identidad ya había sido trazada²⁹. Si la búsqueda se remonta en el tiempo hacia las fases preestatales, la cuestión se torna

28 Al respecto, cf. Cervelló 1996, con bibliografía.

29 Acerca de la identificación de los primeros *serekhs*, cf. Wignall 1998: 102-103; Jiménez Serrano 2001; Hendrickx 2001; 2008b: 71-72; van den Brink 2001a. Para su significado, cf. Baines 1995: 121-124; Cervelló 1996: 200-201; O'Brien 1996: 135-136.

más oscura, debido a la parquedad de los testimonios disponibles. Y si bien es lícito pensar que la divinización del liderazgo pueda haber sido un efecto de la emergencia de un orden específicamente estatal, esto no quita que el contexto simbólico para tal asociación haya sido, precisamente, el de una realeza sagrada preexistente. En la decoración mural de la ya aludida Tumba 100 de Hieracómpolis (Nagada IIC), se representa un personaje que aparece en diversos actos, a punto de descargar una maza sobre unos prisioneros y efectuando una carrera provisto de diferentes cetros³⁰. Estos motivos corresponden a rituales que son conocidos a lo largo de la historia egipcia y que tienen un sentido plenamente compatible con el de las realezas sagradas, en tanto su realización implica la salvaguarda del cosmos frente a las fuerzas del caos que lo acechan. De hecho, la procesión de barcas que domina la escena mural de la Tumba 100 y que se registra en otros documentos relativamente contemporáneos, ha sido interpretada como una forma temprana de la celebración del festival de Sed, un ritual de renovación del poder real, en el marco del cual el rey moría y renacía simbólicamente, con sus fuerzas repotenciadas³¹.

Si se retrocede aún más en el tiempo, la decoración de algunas cerámicas de las fases Nagada I y II presentan ciertos

30 Respecto de la Tumba 100, cf. Quibell y Green 1902: 20-23, láms. 75-79; Case y Payne 1962; Midant-Reynes 1992: 194-197; 2003: 331-336). En otra escena registrada en el mismo mural, el personaje aparece interponiéndose entre dos grandes animales que se abalanzan sobre él de modo simétrico. Se trata de otra escena de connotaciones monárquicas, conocida por otros documentos de la época, y conocida a su vez en el arte mesopotámico contemporáneo. En el ámbito egipcio, la escena pierde presencia con posterioridad, y si bien sigue siendo representada, no parece referirse de manera directa a realizaciones del monarca. Al respecto, cf. Campagno 2001.

31 Al respecto, cf. Williams y Logan 1987: 265; Cervelló 2009: 61-65. La procesión de barcas se aprecia en el tejido de Guebelein, el incensario de Qustul y el mango de cuchillo del Metropolitan Museum de Nueva York. Tal vez puede suponerse la misma idea en la frecuente representación de barcas en la cerámica decorada de la fase Nagada II y en los grabados rupestres en el desierto oriental.

personajes –referidos en el capítulo anterior a propósito de los testimonios de liderazgo–, algunos de los cuales también parecen hallarse ejecutando rituales. En particular, uno de ellos, representado en un cuenco procedente de la tumba U-239 de Abidos (Nagada IC), combina –de un modo no canónico– varios elementos relacionables con la masacre ritual del enemigo: un personaje de mayor tamaño, ataviado con una cola postiza y con un tocado cefálico, que blande una maza con una mano y con la otra, aparentemente, sostiene por el cuello a otros personajes de tamaño menor (Dreyer *et al.* 1998: 84, 111-115). Es cierto que este tipo de evidencias iconográficas resulta insuficiente para afirmar taxativamente que las figuras predinásticas de liderazgo deban identificarse como realezas sagradas. Sin embargo, no resulta inverosímil que los rituales centrales de la monarquía egipcia tengan antecedentes en tiempos anteriores a la aparición del Estado. Y esos rituales son francamente compatibles con la concepción del liderazgo en clave sagrada. Por lo demás, el monarca egipcio de tiempos estatales, aunque en determinados contextos puede aparecer relacionado con parientes humanos, es representado en el ámbito religioso como un ser especialmente ligado a parientes divinos, en un tipo de lazos que parece enfatizar su desvinculación respecto de la esfera social. Por ejemplo, se dice del rey en los *Textos de las pirámides*: *jwt(y) jt.k m rmt, jwt(y) mwt.k m rmt*, “tú no tienes padre humano, tú no tienes madre humana” (Pir. 438 § 809b)³². Sin duda, esa “desocialización” del rey es otro de los rasgos que acerca la monarquía egipcia al contexto de las realezas sagradas³³.

32 Cf. Sethe 1908: 446; Faulkner 1969: 145; Allen 2005: 106. De modo similar en Pir.703 § 2203b: *n jt.k m rmt n mwt.k m rmt* (cf. Sethe 1910: 535; Faulkner 1969: 307; Allen 2005: 303).

33 La dimensión desocializada del liderazgo, en el contexto de las realezas sagradas, se refuerza por una serie de prohibiciones y limitaciones a las que los líderes se encuentran sometidos, así como de transgresiones que deben cometer, lo que los distingue y separa de los demás integrantes de

Ciertamente, la índole de la evidencia disponible no permite ir más allá en la caracterización de los posibles vínculos extraparentales que esos líderes podrían haber trazado con otros integrantes de la sociedad. Pero, si se acepta la hipótesis de una realeza sagrada de tipo africano como precedente de la monarquía estatal en el valle del Nilo, es posible localizar otro contexto, otro escenario en el que podrían surgir prácticas no reguladas por la lógica del parentesco. Y es posible notar algo más: un escenario tal no es incompatible con el despliegue *simultáneo* de los otros dos escenarios que han sido aquí considerados. Convendrá considerar ahora esta última cuestión.

Escenarios compatibles

Por lo visto hasta aquí, los procesos asociados a las guerras de conquista, a la concentración poblacional y a la existencia de liderazgos sagrados podrían haber coexistido en el Alto Egipto en torno de la fase Nagada II del período Predinástico. Ahora bien, más allá de la coexistencia, ¿podrían estos tres escenarios intersticiales haber propiciado la emergencia de prácticas de tipo estatal de forma simultánea? ¿De qué modo podrían haberse retroalimentado las dinámicas surgidas de cada uno de ellos? Si los propios escenarios resultan hipotéticos, las posibles relaciones entre ellos no pueden trascender del plano de la conjetura. Sin embargo, en este punto, no se trata de demostrar una afirmación por la vía de la evidencia sino de extremar las consecuencias de las hipótesis que han sido planteadas. Pensemos, pues, algunas posibilidades. Por un lado, la constitución de

la sociedad. En cuanto a la monarquía egipcia, ese tipo de regulaciones ha sido referido especialmente por Diodoro de Sicilia. Cf. Cervelló 1996: 161-166, 196-197.

lazos estatales o patronales dentro de un núcleo urbano como Hieracómpolis podría haber fortalecido la capacidad de ese núcleo para someter al modo estatal –a través de guerras de conquista– a las aldeas periféricas. En efecto, una élite capaz de movilizar un grupo numeroso de seguidores a través de formas de subordinación no parentales, en un núcleo poblacional de varios miles de habitantes, estaría en mejores condiciones para realizar guerras con objetivos de conquista que las que podrían tener las comunidades aldeanas organizadas en función de la lógica del parentesco.

Ahora bien, paralelamente, la obtención de tributación de las aldeas vencidas reforzaría la capacidad de gestión y el poderío de esa élite para ejercer el control en el ámbito urbano. Al respecto, vale la pena considerar las reflexiones teóricas de David Webster (1975: 468). De acuerdo con el autor, una expansión agresiva de algunas jefaturas podría permitir la incorporación de nuevas tierras, las cuales “representarían un recurso externo para el sistema tradicional, en el sentido de que no habría individuos o grupos de parentesco locales que pudieran reclamarlas. Constituiría, entonces, un recurso *externo* que podría ser efectivamente monopolizado por los grupos directivos de alto rango cuyo éxito en el liderazgo militar habría sido ampliamente responsable de su adquisición en primer lugar”. Siguiendo el argumento de Webster, esta situación “podría exagerar cualquier estratificación económica incipiente que ya estuviera presente debido a variaciones locales en los recursos productivos”. En tales condiciones, “los individuos o grupos de parentesco desaventajados podrían haber buscado entablar relaciones de patronazgo con aquellos que controlaban mayores recursos. Más aun, los pequeños grupos temporalmente subordinados podrían haberse tornado 'clientes' cautivos”. Así, es posible pensar en una influencia recíproca entre los conflictos bélicos con objetivos de conquista y la

diferenciación social dentro del ámbito urbano, que tendiera a consolidar la existencia de esas nuevas prácticas ajenas a la lógica del parentesco.

Y por otro lado, si el liderazgo en Hieracómpolis o en otros núcleos se hubiera visto asociado desde el comienzo a una condición sagrada y desocializada, habría habido disponible un modo para procesar simbólicamente las prácticas de subordinación que los jefes podrían haber entablado con las poblaciones conquistadas o con las clientelas instaladas en el ámbito urbano. En efecto, tanto los vencidos de los conflictos, que habrían debido someterse como resultado de la guerra, como los clientes de las élites de la comunidad vencedora podrían haberse representado su condición subordinada –incompatible con el orden parental– como efecto de su relación con un poder extraparental. Pero además, los propios miembros plenos de la comunidad vencedora podrían haber comenzado a simbolizar las nuevas prácticas de dominación en clave de atribuciones propias de un ser sagrado y al margen de las relaciones de parentesco. Y al mismo tiempo, esas nuevas prácticas ejercidas por los jefes podrían haber redefinido su carácter sagrado, al punto de producir una identificación más directa entre los líderes y los dioses: el ejercicio del monopolio de la coerción por parte de unos personajes ya sagrados podría haber impulsado cierta asociación de la lógica estatal emergente a la esfera de las divinidades. Si bien se trata de meras posibilidades, que no pueden ser determinadas de manera fehaciente, permiten ilustrar el hecho de que los diferentes escenarios intersticiales podrían haberse efectivamente potenciado entre sí, en tanto todos ellos constituyen ámbitos propicios para la emergencia y consolidación de prácticas que no habrían sido posibles allí donde imperara la lógica del parentesco.

En todo caso, lo que importa destacar aquí es que las prácticas no parentales no emergen en el seno de las tramas de

parentesco sino en sus intersticios. En función de la evidencia disponible para el valle del Nilo, estos intersticios pueden haberse dado en diversos escenarios, entre comunidades asentadas en lugares distantes, entre subgrupos dentro de un medio urbano, o incluso dentro de ciertas comunidades, en la distancia que separa a los líderes sagrados del resto de sus miembros. La existencia de tales escenarios no implica que, por su mera presencia, lo estatal forzosamente habría de advenir. Antes bien, la lógica del parentesco podría haber continuado siendo, indefinidamente, la única capaz de producir lazos sociales de índole permanente.

Pero esos intersticios indican los límites de aquella lógica y la presencia de espacios indeterminados, susceptibles de favorecer aquello que, en el interior de las tramas parentales, no podría haber tenido lugar. En efecto, si el monopolio de la coerción no es compatible con la lógica del parentesco, para que aquel sea la base de una nueva organización social se requiere de condiciones que no pueden hallarse presentes allí donde el parentesco domina. Es en este sentido, precisamente, que estos espacios intersticiales constituyen condiciones de posibilidad para el advenimiento de lo estatal. Ciertamente, no hay modo de ponderar la gravitación específica de cada uno de estos intersticios en el proceso en el que emerge el Estado egipcio. Alguno podría haber tenido primacía, algún otro podría no haber tenido un papel de gran relevancia. Pero es interesante notar que los tres contextos sugeridos no tienen por qué ser contradictorios entre sí y que, por lo contrario, podrían haberse potenciado mutuamente. En efecto, los contextos proporcionados por las guerras de conquista, por la concentración de población en núcleos urbanos y por cierta condición sagrada de los líderes podrían hallarse –cada uno y en conjunto– en los umbrales desde los que habría de configurarse en el valle del Nilo una nueva forma de organización social, basada en

una lógica distinta a la del parentesco y dotada de una fuerza cuyos efectos habrían de ser percibidos a través de un tiempo que se mide en milenios.

CAPÍTULO 3

De la pertinencia del concepto de Estado para el pensamiento de las sociedades antiguas

Reflexiones sobre las capacidades de hacer del Estado egipcio antiguo¹

Del concepto de Estado

En los últimos tiempos, el concepto de Estado, en referencia a las sociedades antiguas, ha sufrido una serie de críticas. En términos generales, esas críticas proceden de un tipo de miradas que *grosso modo* pueden ser llamadas “pos-modernas” y que manifiestan cierta incomodidad global con las rigideces aparentemente derivadas del empleo de definiciones y conceptos. No hace falta argumentar demasiado el hecho de que solo se hace pensamiento riguroso a partir de conceptos y que, en el relevo del pensamiento teórico con rigor, lo que ha sobrevenido es una modalidad reflexiva bastante superficial y condicionada por las representaciones espontáneas de los investigadores, a través del recurso a cierto “sentido común” que suele implicar la reintroducción acrítica y sin control de conceptos de

1 La base de este capítulo fue publicada en Campagno 2015, retomando ideas planteadas inicialmente en Campagno 1998a y 2013a.

viejas coyunturas teóricas, frecuentemente descartadas en el marco de la reflexión propiamente teórica.

Por cierto, tal caracterización general no implica que, en este marco “posmoderno”, no haya críticas más que atendibles (de hecho, el posmodernismo ha sido mucho más convincente en la crítica que en la propuesta). En relación más específica con la cuestión del Estado en las sociedades antiguas, una de las miradas más agudas que han propuesto descartar el concepto es la de Adam T. Smith (2003), que compendia y elabora una serie de cuatro críticas. Si bien no es este el lugar para discutir a fondo la mirada de Smith, quizás vale la pena enumerar esas críticas, porque ilustran bien tanto el aporte como los límites que sobre un determinado tema ofrecen las percepciones “posmodernas”. La primera objeción señala que, a pesar de décadas de discusión teórico-epistemológica, el Estado continúa siendo “un objeto de estudio completamente nebuloso, sin un referente claro” (p. 95), y que los autores que refieren a tal entidad pueden estar refiriéndose en la práctica a situaciones totalmente diferentes. La segunda, también de corte epistemológico, apunta a considerar que el Estado “es una ficción creada a través de la mistificación reificada de un tipo clasificatorio”, puesto que “el término unifica y da coherencia conceptual a lo que en realidad es un gran número de prácticas políticas discretas” (p. 97). La tercera, que pone el foco en la praxis de los investigadores contemporáneos, señala que, luego del final de la Guerra Fría, carece de sentido seguir empleando un concepto como el de *Estado*, dada la pérdida de centralidad de tal concepto como analizador del mundo actual. A diferencia de los debates entre marxistas y liberales del tercer cuarto del siglo XX, “es difícil de ver cómo tal debate podría servir al pensamiento crítico en relación con la actual situación del mundo” (p. 99). Y la cuarta, que es aquella a la que Smith dedica la mayor parte de su propuesta, es de tipo

ontológico y apunta al carácter aespacial del concepto de Estado, esto es, al hecho de que el concepto “falla a la hora de comprender la vida política dada la degradación a priori del espacio al estatus de epifenómeno” (p. 101).

No se trata de críticas desatinadas. Sin embargo, no parece que inflijan al concepto de Estado en el mundo antiguo el daño irreversible que Smith supone. En referencia a las observaciones de corte epistemológico, es absolutamente cierto que conviven en el mundo de la investigación múltiples y a veces totalmente divergentes definiciones del Estado, pero ese es un rasgo de las disciplinas sociales para el que no hay remoción a la vista. Lo mismo sucede con cualquier otro concepto, como los de *autoridad*, *poder* o *espacio*, solo por citar algunos a los que Smith recurre asiduamente. En este sentido, importa menos la variedad de definiciones posibles que la coherencia interna de la argumentación de un autor a partir de una definición bien explicitada. En algún sentido, esta objeción se da de bruces con la segunda crítica epistemológica, puesto que si el término Estado “unifica y da coherencia conceptual” a una diversidad de prácticas, se ve que Smith sí ha reconocido alguna definición de Estado, aunque más no sea para criticarla (volveré sobre este punto).

La crítica relativa a la praxis contemporánea es más respetable de lo que a primera vista parece. Sin embargo, diré dos cosas. Por un lado, la “cuestión estatal” está lejos de haberse cerrado con la caída del Muro. Particularmente en Latinoamérica o en Europa meridional, las dinámicas concernientes al rol del Estado están en el centro de muchas reflexiones intelectuales, con independencia del hecho de que ese Estado ya no sea el que campeó durante buena parte del siglo XX (es cierto que la mirada debe ser distinta desde Chicago, desde donde escribía Smith en 2003). Y por otro, no puede aplicarse una idea tan automática de la influencia que el presente ejerce sobre el pasado. Esta influencia

existe y es indiscutible, pero del eventual descentramiento del Estado en el mundo contemporáneo no puede derivarse la abolición del concepto para el mundo antiguo, pues ni el Estado ha desaparecido de la escena contemporánea, ni los problemas que permite pensar (la diferenciación social, la articulación política de gran escala) se han disuelto en el mundo actual.

Finalmente, en cuanto a la cuestión de la “aespacialidad” del concepto, es cierto que los contextos espaciales condicionan las dinámicas históricas y que es fundamental tomarlos en cuenta a la hora de cualquier análisis específico. Sin embargo, es razonable que el concepto, en tanto abstracción que permite el pensamiento, se centre en cierto tipo de prácticas que se reconocen en situaciones históricas distintas, y por tanto, en contextos espaciales diferentes cuyas especificidades no pueden contribuir a la definición general del concepto. Lo mismo sucede con cualquier otro concepto, incluyendo al de Estado en la modernidad, que Smith no objeta: es evidente que, pongamos por caso, el Estado francés y el Estado ruso de la primera mitad del siglo XIX no son exactamente lo mismo, pero la posibilidad de utilizar el mismo término *Estado* para los dos escenarios parte de la identificación de ciertas características comparables de ambos contextos, con independencia del sinnúmero de diferencias específicas.

Así, creo que el concepto de Estado aún puede ser decisivo para comprender un conjunto amplio de situaciones históricas referidas al mundo antiguo. Y que, especialmente en referencia a las observaciones epistemológicas de Smith, de lo que se trata es de definir con claridad qué se entiende por Estado en un determinado análisis, no para crear “ficciones” sino abstracciones que, precisamente, “unifican y dan coherencia conceptual” a una diversidad de prácticas para intentar pensarlas. En este sentido,

lo que me interesa destacar aquí es que, allí donde sucede, la lógica de organización social que se instala con el Estado está centralmente caracterizada por la existencia de lo que Max Weber (1992 [1922]) identificó como el *monopolio legítimo de la coerción*. Ciertamente, es a través de la disponibilidad de los medios de coerción que un sector minoritario de la sociedad es capaz de imponer su voluntad a la mayoría de la población, de extraer un tributo regular y permanente, de regimenter y sostener los cuerpos de burócratas y especialistas a su servicio. La existencia de tal monopolio legítimo de la coerción implica que la lógica estatal produce un tipo de situaciones socialmente polarizadas, en las que una minoría ejerce su voluntad con arreglo a la disponibilidad exclusiva de unos medios coercitivos que pueden ser ejercidos efectiva o potencialmente, y una mayoría que acepta esa condición, con independencia de que lo haga en el marco de un convencimiento ideológico profundo o en el de la admisión de unas relaciones de fuerzas que impide cualquier otro escenario. Para hablar de la dominancia de la lógica estatal en una situación histórica, es necesario que tal monopolio coercitivo esté disponible y por lo tanto, ahondando en la idea, no se trata simplemente de la *pretensión* o *aspiración* al monopolio de la coerción por parte de un grupo, como a veces se subraya, sino de la posibilidad de su ejercicio efectivo².

2 O dicho de otro modo: si un grupo pretende el monopolio de la coerción, no es estatal a menos que lo logre. Y si un grupo ejerce el dominio de modo estatal en determinada situación y pretende la estatalidad en dominios más amplios, solo será estatal en estos últimos si logra establecerse como minoría dominante. Por ejemplo, no existe el Estado mexicano al interior de una comunidad zapatista (o mejor: existe, pero no como productor de lazo social sino simplemente como horizonte negativo para la reproducción de otras lógicas de organización social). En cambio, un escenario conflictivo en el que un determinado grupo social presenta un reclamo (salarial, de tierras, de modificaciones legales) implica *prima facie* un contexto estatal porque el propio reclamo inviste al Estado como tal.

Avanzando un paso más en la línea que quisiera recorrer aquí, diré que, así definida, la lógica estatal no ha existido siempre, pues no se trata ni de una propiedad de cualquier organización social ni mucho menos se trata de un tipo de lógica que ha existido embrionariamente hasta llegar al punto de su florecimiento como, de un modo u otro, sostienen las miradas evolucionistas³. Y las sociedades antiguas, precisamente, permiten pensar en esos momentos en que emerge lo estatal. El advenimiento de lo estatal constituye un fuerte cambio cualitativo, que implica la emergencia de una nueva lógica de organización social, divergente respecto de los principios asociados al parentesco, sobre los que suele constituirse la principal lógica social preexistente. En esos contextos, el monopolio legítimo de la coerción es algo radicalmente nuevo no solo por el hecho de que no está presente en las sociedades no estatales, sino porque la lógica del parentesco allí lo impide. Precisamente por ello, porque no se deduce de la lógica de la sociedad preexistente, porque introduce una organización abiertamente heteróclita respecto del régimen parental, el advenimiento de un tipo de prácticas que se articulan en función del monopolio de la coerción es decisivo para la constitución de una sociedad estatal⁴.

Las novedades que instauro la lógica estatal en un mundo previamente organizado por la lógica del parentesco se

3 La idea de que el Estado "siempre ha existido, y muy perfecto, muy formado", corresponde a Deleuze y Guattari (1988 [1980]: 367), quienes asimilan el Estado a una "fuerza de interiorización" de cualquier sociedad. La idea puede ser útil para otro tipo de análisis, pero más bien confunde si de lo que se trata es de pensar procesos de cambio. En cuanto a las perspectivas evolucionistas, aún dominantes en la consideración histórico-arqueológica, he considerado este tema *in extenso* en Campagno 2002a: 21-94; más recientemente en Campagno 2014b.

4 Estas reflexiones generales sobre la índole de lo estatal son aplicables a los diversos contextos de emergencia de Estados primarios, tanto en Egipto como en Mesopotamia, el valle del Indo, China, Mesoamérica y el área andina. En efecto, más allá de las diferencias que singularizan cada uno de esos contextos, el plano teórico comparatista permite notar toda una serie de regularidades analíticas.

advierten claramente cuando se considera qué tipo de prácticas ingresa en la escena social una vez que se constituye una sociedad en la que un sector minoritario dispone del monopolio legítimo de la coerción. Pero, seguramente, esas prácticas no son estrictamente idénticas en cada contexto en que puede reconocerse la emergencia de un ordenamiento estatal –aquí puede reaparecer la cuestión que Smith señala acerca de la espacialidad de los procesos históricos–, por lo que el análisis debe hacer foco en algún escenario en particular. En lo que sigue, me voy a concentrar en el contexto en el que emerge y se consolida el Estado egipcio en el valle del Nilo, proceso que abarca, en términos gruesos, la segunda mitad del IV milenio a.C. y los primeros siglos del III milenio a.C. En ese marco específico, me gustaría proponer –sin pretensiones de exhaustividad– que la existencia del Estado puede reconocerse a partir de tres grandes capacidades de *hacer*: capacidad de coerción, capacidad de creación, capacidad de intervención. Creo que estas capacidades caracterizan al Estado egipcio a lo largo de su existencia histórica, y creo que –como, en términos más generales, sugiere John Baines (1995: 146)– no hay razones para suponer que no se hallaran presentes desde sus primeras épocas. Si esto es así, la pregunta por la novedad del Estado egipcio será entendida aquí como la pregunta por el advenimiento de estas tres capacidades de hacer.

Capacidad de coerción

En primer lugar, el Estado se hace presente, quizás del modo más ostensible, en el ejercicio de su *capacidad de coerción*. Ese potencial estatal para el uso sistemático de la violencia es visible en dos grandes direcciones: hacia afuera y hacia adentro de la propia sociedad egipcia. En este sentido,

dada la índole del problema a considerar, es el ámbito de la iconografía de los períodos Predinástico Tardío (c. 3300-3000 a.C.) y Dinástico Temprano (c. 3000-2700 a.C.) el que nos ofrece los testimonios más abundantes acerca de la violencia como predicado del Estado egipcio. Es cierto que la iconografía no expresa acontecimientos de manera directa, pero es difícil de pensar que tanto hincapié en la violencia no guarde algún tipo de relación con los decisivos sucesos de aquellas épocas. Las imágenes murales de la Tumba 100 de Hieracómpolis (Quibell y Green 1902: pl. 76)⁵ –en las que se aprecian escenas de combate, de dominio sobre grandes bestias, a la manera del “Señor de los Animales”, y de masacre de prisioneros, al modo en que canónicamente se repetirá por milenios– son el conjunto iconográfico que más tempranamente expresa el mismo ideario que se refleja unos cuatro siglos después en la emblemática Paleta de Narmer.

En particular, vale la pena que nos detengamos aquí en un motivo representado en la Tumba 100: el de la masacre de enemigos (Hall 1986)⁶. Por un lado, ese motivo representa esa violencia ejercida hacia un afuera que, para la época, ha de comprenderse en el marco regional de pequeños proto-Estados en pugna (Kemp 1992 [1989]: 46; Campagno 2002b), pero que, desde Narmer en adelante, solo se destina a los nubios, libios y asiáticos, es decir, a los “no egipcios” (Köhler 2002: 504; Wilkinson 2002: 518). En efecto, la masacre del enemigo es el motivo que quizás expresa de manera más acabada la doble condición guerrera y ritual del monarca: mediante sus victorias militares, el rey afirma un orden que no es solo político sino

5 Sobre la Tumba 100, cf. Case y Payne 1962; Baines 1995: 97-98; Midant-Reynes 2003: 331-336.

6 Al respecto, cf. también Gundlach 1988: 252-255; Baines 1989: 478-479; Davis 1992: 192-200; Cervelló 1996: 206-208.

también cósmico y se halla permanentemente acechado por las fuerzas del caos. Pero por otro lado, el paso de unos enemigos regionales a otros extraegipcios refleja el proceso de unificación política que acontece hacia finales del IV milenio a.C. El ritual de la masacre se ejerce sobre un individuo exterior al propio grupo y, luego de la unificación, el Estado egipcio define ese enemigo más allá de las Dos Tierras. Esto significa que el Estado no solo hace la guerra sino que confisca esa posibilidad a los grupos que integra bajo su dominio. De este modo, no se trata de que el ejercicio de la violencia con independencia del Estado se haya vuelto técnicamente imposible pero aquellos que pretendieran ejercerla se transformarían automáticamente en rebeldes. Así es, precisamente, como los representa la iconografía: a fines de la Dinastía II, en el marco del final de una época de posibles conflictos políticos, la decoración de un vaso del rey Khasekhem presenta a la diosa Nekhbet ante el *serekh* del rey, sometiendo con su garra un anillo con la palabra *bš*, ‘rebelde’ (cf. Quibell 1900: pl. 36; Emery 1961: 99; Wilkinson 1999: 91-92). La consolidación de una sociedad estatal implica así la concentración de la violencia y su confiscación respecto de grupos otrora autónomos: la guerra (hacia afuera) y la represión (hacia adentro) son atributos que el Estado ejerce de modo excluyente.

Por cierto, el acceso monopólico del Estado a los medios de coerción produce efectos en distintos niveles de la experiencia social. Por una parte, en referencia a los miembros de la élite estatal, sea por su participación efectiva en el liderazgo de las operaciones militares o por su pertenencia más general a un grupo social presidido por un monarca impositor del orden sobre las diversas manifestaciones del caos, el ejercicio estatal de la violencia refuerza el sentido de pertenencia de esos miembros a un grupo privilegiado

de la sociedad⁷. Pero por la otra, la capacidad de coerción ejercida por el Estado también sería experimentada por la mayoría social subordinada. Las fuentes de este período son prácticamente mudas sobre estos aspectos. Sin embargo, existe al menos una indicación acerca de la representación iconográfica de unas aves denominadas *rhyt*, que, en la perspectiva egipcia sobre la sociedad, simbolizan a la población subordinada⁸. El registro superior de la Cabeza de Maza de Escorpión (Quibell 1900: pl. 25; cf. Baines 1995: 119) exhibe un grupo de estas aves que penden –ahorcadas– de unos portaestandartes: todo parece indicar que los “súbditos” podían hallarse expuestos a la violencia estatal. En tiempos ligeramente posteriores, esa idea se confirma: un pedestal de una estatua del rey Djeser (Dinastía III) presenta a los Nueve Arcos (que simbolizan el mundo extranjero) y tres pájaros *rhyt* al pie del rey, pareciendo implicar todo aquello sobre lo que el rey se impone (Firth y Quibell

7 Ese sentido de pertenencia a un grupo privilegiado aparece enfatizado en un título cuyos primeros testimonios se remontan a la Dinastía I, que quizás expresa el rango jerárquico más elevado durante esta época: el de *jrj-pʿt* (miembro del grupo *pʿt*). De acuerdo con Baines (1995: 133), “la interpretación más plausible [acerca de este grupo] es que al principio hubiera un pequeño grupo, probablemente de parentesco, llamado *pat*, que formaba el círculo de élite del cual surgía el rey. Tal separación refuerza la desigualdad de la sociedad”. En un sentido similar, cf. Baines y Yoffee 1998: 218; Wilkinson 1999: 186. Cf. el capítulo 4 de este libro.

8 La fuentes egipcias de épocas posteriores enfatizan una contraposición complementaria entre *pʿt* y *rhyt*, que no solo se aplica al contexto social (élite/población subordinada) sino a diversos planos (político, moral, cosmológico) en los que se propone un contraste entre un término positivo y otro negativo. Como apunta Diego Espinel (2006: 197), “Pat y rejit podían ser respectivamente, según los contextos, la imagen de las conductas correctas o inmorales, de la gente privilegiada y las clases bajas, de los vencedores y de los vencidos, de lo egipcio y de lo extranjero, etc.”. Sigo aquí la interpretación de Baines (1995: 132-133; 2006: 102-103) para quien tal oposición debió hallarse instalada ya en el Dinástico Temprano. Otras opiniones (Nibbi 1986: 17-19; cf. también Diego Espinel 2006: 196) sugieren que, en el inicio, *rhyt* debió corresponder a una población “enemiga” del delta del Nilo; a mi parecer, esta interpretación no tiene gran sustento en las fuentes y, desde el punto de vista teórico, parece demasiado dependiente de la vieja idea de la conquista del Bajo Egipto por el reino del Alto Egipto liderado por Menes.

1935, I: 14, 65-66 ; II: pl. 58; Cervelló 2009: 82); la Piedra de Palermo –cuyo texto recopila, en tiempos de la Dinastía V, informaciones que aluden a épocas anteriores– contiene dos entradas en las que aparecen tales aves (Wilkinson 2000c: 97-98, 108-110; Diego Espinel 2006: 188-189): en una de ellas, referida al rey Djer (Dinastía I), un ave *rhyt* es representada con un cuchillo a punto de decapitarla, lo que parece indicar, una vez más, la violencia a la que tal población podía ser sometida; en la otra, referida al rey Den (Dinastía I), tales *rhyt* parecen asociados con posibles explotaciones agrícolas, lo que podría sugerir la condición campesina y el destino tributario de aquellos identificados con ese nombre (Wilkinson 2000c: 97-98, 108-110). Estas cuestiones son significativas: más allá de su ausencia casi total en las fuentes, desde los comienzos, la mayoría de la población egipcia debió ser campesina y sometida a tributación. Y la tributación implica una extracción coactiva de excedentes, una práctica específica de las sociedades estatales, a través de la cual la mayoría social podía experimentar de un modo directo la capacidad de coerción del dispositivo estatal.

Capacidad de creación

En segundo lugar, más allá de esta capacidad de coerción, el Estado egipcio también ostentaría desde el principio una singular *capacidad de creación*. Precisamente, la posibilidad de extraer una corriente de tributación en especie y en trabajo de la mayoría de la sociedad ponía a disposición del Estado un cuantioso excedente en fuerza de trabajo y recursos alimentarios para llevar a cabo una política de construcciones en gran escala, que dejaría una profunda y duradera huella sobre el paisaje del valle del Nilo. Si la iconografía nos informa acerca de la capacidad coercitiva

del Estado, son los testimonios arquitectónicos que documenta la arqueología los que mejor ilustran su capacidad de creación. El recinto HK29A de Hieracómpolis, un probable templo de mediados del IV milenio a.C. y de unos 40 m de largo, indica el temprano despliegue de ese potencial constructor del Estado (Adams 1995: 36-41; Friedman 1996). A comienzos de la fase Nagada III, la tumba U-j de Abidos (Dreyer *et al.* 1993: 33-35; Dreyer 1998), de 9,10 m por 7,30 m y doce cámaras, es otra muestra de esa potencia, que culmina en las grandes tumbas y palacios funerarios reales de las Dinastías I y II en Abidos y en Saqqara. En efecto, en Abidos⁹, el Cementerio B reúne tumbas reales de entre 103 m² y 630 m², con múltiples cámaras y rodeadas de tumbas subsidiarias ocupadas por sirvientes o cortesanos; los complejos funerarios se completaban con los palacios funerarios, de dimensiones mucho mayores (entre 800 y más de 5000 m²), dispuestos para que el rey pudiera continuar protagonizando los rituales reales en la vida de ultratumba. En Saqqara¹⁰, las tumbas adquieren la forma de grandes edificios rectangulares (entre 512 y 2405 m²), con muros de adobe que probablemente ascendían a los 5 m de altura y con arquitectura de reentrantes, la misma que muy probablemente poseían también los palacios reales y que es reproducida iconográficamente en los *serekhs* del rey desde sus más tempranas representaciones¹¹. De hecho, los *serekhs*,

9 Al respecto, cf. Petrie 1900; 1901; Kemp 1966; 1967; Kaiser y Dreyer 1982; O'Connor 1989; Dreyer *et al.* 1993; 1996; 1998; 2000; 2003; 2006; 2011. Cf. las síntesis más recientes en Engel 2008 (Cementerio B) y Bestock 2008 (palacios funerarios).

10 Cf. Emery 1949; 1954; 1958; Lauer 1956; 1979; Cervelló 2002. Cf. la síntesis más reciente en Hendrickx 2008.

11 En menor número la arquitectura funeraria monumental también se advierte en otras áreas tales como Nagada, Naga ed-Dêr, Tarkhan, Abu Rawash, Abusir, Guiza, Helwan. Respecto de las construcciones funerarias durante el período Dinástico Temprano, en general, cf. Wilkinson 1999: 230-260; Wengrow 2006: 218-258. En particular, sobre la "tumba de Menes" en Nagada, cf. Morgan 1897; Kahl 2001.

en tanto símbolos reales que conjugan el nombre del monarca, su condición divina como Horus y la forma del palacio (Baines 1990b; 1995: 121-124; O'Brien 1996), expresan que ese tipo de edificios se identifica directamente con el monarca divino, lo que equivale a decir que esa capacidad constructora se hallaba claramente asociada al Estado.

Las tumbas de Saqqara, por lo demás, se encuentran emplazadas en el borde de la meseta y, con sus 5 m de altura, podían ser visibles desde la tierra cultivada. En la dirección opuesta, se hallaría Menfis, la sede de la realeza. Las informaciones sobre el núcleo urbano inicial son muy tardías –las afirmaciones de Heródoto acerca de la creación de la ciudad y, en su interior, del templo de Ptah por obra del primer rey, Menes (Heródoto 1992); las referencias de Manetón a la fundación de un palacio real en Menfis por parte del sucesor de Menes, Atotis (Waddell 1940)– pero coinciden con los testimonios arqueológicos más tempranos acerca de la ocupación del área, que se remontan al período Dinástico Temprano (Jeffreys y Tavares 1994; Jeffreys 2004). De hecho, a la misma época corresponde una serie de indicios arqueológicos e iconográficos acerca de la construcción de probables templos y palacios a lo largo del territorio controlado por el Estado¹². En todo caso, la concentración de edificios en el área menfita seguramente debió generar un impacto visual de relevancia, que inmediatamente evocaría la capacidad creadora del Estado. Pero además de las edificaciones, el núcleo urbano debió implicar la concentración de una gran cantidad de funcionarios, artesanos y

12 El registro arqueológico permite considerar la existencia de templos tanto en el norte –Buto, Tell Ibrahim Awad, Heliópolis– como en el sur –Badari, Abidos, Coptos, Armant, Guebelein, el-Kab, Hieracómpolis, Elefantina– (Wilkinson 1999: 303-320). En cuanto a la iconografía del período, y más allá de la cuestión de los *serekhs*, una serie de etiquetas de la Dinastía I representan un tipo de edificaciones en las que se ha querido ver la presencia de tempranos palacios reales (Kuhlmann 1996).

sirvientes asociados al dispositivo estatal, como se advierte en el cementerio contemporáneo de la cercana localidad de Helwan, en el que se han documentado más de 10.000 enterramientos (Saad 1947; 1951; Köhler 2004; 2008a). Grandes edificaciones y multitudes: dos novedades que testimonian la capacidad transformadora del Estado desde épocas tempranas. En efecto, como ha planteado Barry Kemp (1992 [1989]: 175), “la creación de edificios y núcleos poblacionales enteros es el acto supremo de imposición de un orden sobre la naturaleza”.

En todo caso, los efectos de esas creaciones sobre la percepción social acerca del Estado deben ser considerados tomando en cuenta no solo el resultado sino también el propio proceso constructivo. En toda esta clase de emprendimientos, el Estado tenía que disponer de una importante capacidad logística, suficiente para transportar contingentes de tributarios a los lugares donde se llevarían a cabo las construcciones, asentarlos eventualmente en campamentos transitorios, abastecerlos diariamente de alimentos, organizar y coordinar los esfuerzos laborales. La participación de los campesinos en esos procedimientos, arrancados de sus comunidades rurales y trasladados a lugares geográfica y culturalmente extraños para realizar diversas tareas compulsivas, debió incidir profundamente en la representación campesina acerca del mundo estatal. Tanto por lo que hacían como por lo que veían, el Estado debía presentárseles como una descomunal fuerza creadora. En este marco, cobran sentido las observaciones de Bruce Trigger (1990: 122, 125): “la solidez y permanencia material de las estructuras [ayuda a] convencer al espectador acerca de la realidad de la fuerza que ha cobrado existencia [...] El esplendor de tales edificios proclama, y por ello refuerza, el estatus de los gobernantes, de sus dioses protectores y del Estado [...] Más aún, por participar en la erección de los

monumentos que glorifican el poder de las clases altas, los trabajadores campesinos están habilitados para reconocer su estatus subordinado y su sentido de la propia inferioridad queda reforzado”¹³.

Capacidad de intervención

Y en tercer lugar, el Estado despliega toda una serie de procedimientos que pueden ser considerados como indicativos de su *capacidad de intervención* en el tejido social egipcio. Es que, junto a su incomparable potencia para imponer por la fuerza y para crear, el Estado egipcio ostentaría una singular capacidad para interferir, monopolizar, recodificar, reorientar. Respecto del mundo preestatal, la capacidad de penetración que pone de manifiesto la práctica estatal es abrumadora. Ya se ha considerado cómo el Estado confisca a las comunidades el ejercicio de la guerra y, por ende, el de la política que éstas podrían ejercer hacia el exterior. También se ha notado cómo el Estado irrumpe en la vida de esas comunidades en el momento de la tributación en especie y en trabajo. Y también se ha advertido la capacidad del Estado para imponer modificaciones al paisaje por la vía de las construcciones. Pero la capacidad de intervención de lo estatal no se agota allí. Por una parte, el Estado interviene en el ámbito rural, apropiándose de tierras fértiles, que se

13 Cf. también Baines (1989: 478), para quien: “la dominancia de la arquitectura portaba en términos positivos el mismo mensaje de exclusión que hacia el interior llevaba a cabo el sistema de escritura y representación”. Por otra parte, si, como se supone, los enterramientos subsidiarios que rodean a las tumbas y recintos reales corresponden a individuos sacrificados, allí también aparecerían aunadas y potenciadas las capacidades coercitivas y creativas del Estado, en la medida en que esos escenarios de creación estatal contendrían los cuerpos de aquellos cuya muerte habría sido determinada por el Estado (cf. Albert, Crubézy y Midant-Reynes 2000; Wengrow 2006: 218-258).

vinculan directamente a la Casa del Rey (*pr nzwt*) o a diversas entidades administrativas encargadas del mantenimiento del culto funerario del monarca o de la provisión de bienes para el monarca y la élite estatal¹⁴. Por otra parte, el Estado también controla al artesanado especializado a través del cual establece unos cánones artísticos específicos (Baines 1995: 107), así como los bienes que alcanzan el valle del Nilo por la vía de los intercambios de larga distancia o por la de la extracción directa¹⁵. Aun por otra parte, el Estado interviene en la esfera de la religión, no para determinar una ortodoxia excluyente, pero sí para dejar su huella por medio de la construcción de templos y la dotación de cuerpos de sacerdotes para las divinidades más próximas a la élite, así como para establecer nuevos rituales de los que la mayoría de la sociedad quedaba excluida¹⁶.

Ahora bien, si el ámbito de la iconografía es el que mejor testimonia la capacidad coercitiva del Estado y el ámbito de la arquitectura es el que más acabadamente expresa su capacidad de creación, es quizás el ámbito de la temprana escritura el que nos permite notar de un modo más condensado la capacidad de intervención del Estado. Los primeros testimonios conocidos de escritura egipcia son los que provienen de la tumba U-j de Abidos (c. 3200 a.C.). Se trata de

14 Al respecto, cf. Kaplony 1963; Helck 1987; Moreno García 1999; Wilkinson 1999: 109-149; Lanna 2008.

15 Cf., por ejemplo, la concentración de más de 700 jarras cananeas en la tumba U-j de Abidos (Hartung 2002; Hartung et al. 2015) o el establecimiento, a fines de la Dinastía 0, de asentamientos egipcios en el sur del Levante (especialmente, Tel Sakan; cf. Miroshedji et al. 2001), posiblemente destinados a la acumulación y remisión al valle del Nilo de los bienes obtenidos en la región asiática (van den Brink y Braun 2003: 85-87; Campagno 2008). Acerca de la obtención de bienes en las regiones circundantes, cf. Wilkinson 1999: 150-182; Campagno 2002a: 212-217.

16 Como señala Baines (1990a: 6, 22), "en el nivel de la experiencia más que en el de los cuerpos de conocimiento, la gente que no podía entrar a los templos sabría que otros podían hacerlo y tenían experiencias que no eran generalmente compartidas". En tal situación, "el carácter del conocimiento no es tan significativo como la cuestión de quién conoce".

pequeñas etiquetas en las que se indican cantidades y posiblemente nombres que podrían identificar el contenido o los lugares de procedencia de los bienes a los que se ataba tales etiquetas, y de signos más aislados –probables nombres– pintados en cerámicas de la misma tumba (Dreyer 1998: 113-145; cf. Baines 2006: 118-120; Wengrow 2006: 200-203). De hecho, esos referentes –cifras y nombres (del rey, de particulares, de grupos étnicos, de lugares)– serán por mucho tiempo los únicos abarcados por el sistema de escritura, tal como se aprecia en los objetos conmemorativos de fines del IV milenio a.C. (tales como la Cabeza de Maza de Escorpión y la Paleta de Narmer). Mucho se ha discutido sobre el propósito administrativo (Postgate, Wang y Wilkinson 1995; Dreyer 1998) o ceremonial (Cervelló 2005: 223-230; Wengrow 2006: 203-207) de esta temprana escritura. Los que enfatizan el primero destacan que la información allí contenida –nombres y cantidades– parece corresponder al tipo de datos que suelen almacenar los dispositivos burocráticos estatales; los que subrayan el segundo principalmente señalan el contexto exclusivamente funerario en el que esa escritura aparece. En rigor, creo que ambas alternativas son totalmente complementarias. Por una parte, porque en relación con sus contenidos, como ha planteado Baines (2006: 122), la escritura “parece haber sido utilizada tanto para la administración como para la exhibición, ambas ligadas a la realeza en la evidencia temprana” (cf. Bard 1992a: 304; Vernus 1993: 89-90). Y por otra parte, porque, más allá de la información específica que permite contener, los procedimientos asociados a la escritura se relacionan plenamente con la lógica estatal. Por medio de ellos, el Estado registra y codifica, lo cual genera dos efectos decisivos: identificar –vale decir, fijar sentidos– en la multiplicidad semiótica del mundo preestatal, y diseminar mensajes unívocos a lo largo de una escala espacial y temporal

sumamente ampliada respecto de las posibles en contextos no estatales¹⁷. La Piedra de Palermo vuelve a ser emblemática en este punto: allí convive el registro minucioso de la crecida del Nilo y las referencias a censos con la proclamación de las victorias del rey, de la construcción de templos para los dioses y de la celebración de rituales. Puede apreciarse allí cómo la escritura conjuga en un mismo plano la doble faceta administrativa y ceremonial del temprano Estado egipcio.

En este sentido, más allá de los ámbitos relativamente restringidos en que se la emplea en sus comienzos, el uso de la escritura genera un tipo de efectos específicos, que se asocian directamente a la constitución de algo que, en términos muy generales, puede definirse como un dispositivo burocrático, algo que solo es inherente a las sociedades en las que ha emergido el Estado. Ciertamente, la delimitación de un cuadro de funcionarios independiente de las tramas comunales de parentesco y exclusivamente dedicado a la labor burocrática constituye un hecho decisivo para la conformación de una sociedad estatal: el burócrata no es un miembro de la comunidad, no es un pariente, pero su presencia representa al Estado y por lo tanto, sus indicaciones deben ser acatadas. Nuevamente en palabras de Kemp (1992 [1989]: 141), “un sistema burocrático es una manera pasiva y ordenada de ejercer el poder en contraste con la coerción directa”. En efecto, es por medio de sus funcionarios –y en buena medida, a través de mecanismos de registro y transmisión

17 Un tercer efecto del uso de la escritura, cuyos inicios se hallan indudablemente en este período pero cuyo alcance se palpará a medida que se extiende su empleo, es el de *exclusión*. La escritura produce un preciso efecto discriminante entre una minoría de la sociedad que conoce sus reglas y una mayoría que, por el hecho mismo de desconocerlas, reconoce su subordinación a quienes saben de sus secretos. Como ha planteado Baines (1989: 477), el principal mensaje de la escritura para aquellos que no formaban parte de la élite estatal “habría sido el de que ellos no podían comprenderla más que en términos generales, algo cuyo significado habría sido naturalmente percibido por la élite pero también por el resto [de la sociedad]”.

de información como los que proporciona la escritura— que el Estado podía extraer tributo, movilizar mano de obra, organizar expediciones militares o de extracción de recursos, abastecer a la élite, adorar a los dioses, celebrar y conmemorar los rituales reales. Todas esas prácticas testimonian la magnitud de escala de la capacidad de intervención que despliega el Estado desde sus primeras épocas.

Reflexiones finales

El carácter novedoso de estas tres grandes capacidades de hacer del Estado egipcio se aprecia con claridad si se contrasta esas capacidades con las prácticas que son posibles en las sociedades no estatales, allí donde rige la lógica del parentesco. En efecto, no se trata de que las sociedades no estatales desconozcan toda forma de coerción, de creación o de intervención en diversos contextos. Pero esas formas se hallan regidas según las normas del parentesco y poseen un alcance que generalmente no trasciende los límites de cada comunidad¹⁸. No pueden equipararse, ni cualitativa ni cuantitativamente, con las capacidades que despliega el Estado. En cuanto al valle del Nilo, aunque el registro documental sea parco, es posible notar que ninguna de las tres capacidades que se han considerado aquí puede pensarse a partir de los testimonios de comienzos del IV milenio a.C., y en cambio las tres se documentan a partir de los materiales de fines de ese mismo milenio. En este sentido, por impreciso que sea el límite, es posible hablar de un antes y un después, que no implica que *todo* haya cambiado —de hecho, la lógica

18 Acerca de la importancia del parentesco en las sociedades no estatales, cf. Sahlin 1983 [1974]; Wolf 1987 [1982]: 88-100; Campagno 2002a: 69-77 (indicios de su importancia en el valle del Nilo en tiempos preestatales, pp. 137-145). Cf. también el capítulo 2 de este libro.

del parentesco convive, a partir de entonces, con la estatal¹⁹—sino que hubo una época en torno de la segunda mitad del IV milenio a.C. en la que se produjo *un* cambio *decisivo*.

Ahora bien, a lo largo de este capítulo se ha hecho referencia a la experiencia social de esas capacidades estatales. ¿Significa esto que los antiguos egipcios de finales del Predinástico percibieron ese cambio decisivo como tal? La respuesta a esta pregunta ha de ser necesariamente ambigua. En un sentido, aquellos que protagonizaron el proceso de cambio, muy probablemente deben haber experimentado lo drástico de las transformaciones. Aunque no pueda ser documentable, es posible que, por ejemplo, una comunidad que hubiera sido integrada al territorio estatal por la fuerza militar, hubiera experimentado un cambio dramático, al verse sujeta al pago forzado de un tributo regular a los vencedores. Y lo cierto es que este período dejaría una profunda huella en las representaciones del pasado acuñadas por los antiguos egipcios en tiempos posteriores, al menos en el plano de la élite. “Menes”, en tanto primer rey de la primera Dinastía, sería visto a lo largo de la historia egipcia como un rey fundador, el unificador de las Dos Tierras. Hay espacio allí para la representación de un tiempo lineal, secuenciado, como parece expresar la frecuente elaboración de listas reales. En este sentido, los tiempos de Menes parecen haber quedado representados en el imaginario de la élite como una época fundacional²⁰.

Sin embargo, las concepciones cosmológicas de los egipcios operaban en un sentido diverso: ese tiempo lineal

19 Sobre la importancia del parentesco en distintos contextos del Antiguo Egipto en tiempos estatales, cf. Lustig 1997; Baud 1999; Campagno 2006; 2009a; Moreno García 2006a; 2009-10. Cf. también el capítulo 4 de este libro.

20 Respecto del lugar de Menes en la percepción egipcia del pasado, cf. Frankfort 1948: 23; Bonhême y Forgeau 1988: 46-47; Vernus 1991; Baud 1999b; Assmann 2003 [1996]: 38-39; Cervelló 2006. Sobre la elaboración de listas reales, cf. Redford 1986; Kemp 1992 [1989]: 29-37.

estaría puesto al servicio de la continuidad, de la permanencia, de lo inmutable. Así, las características de lo estatal serían planteadas en términos de eternidad: desde los comienzos del universo, el dios creador había emergido en condición de rey, de modo que las capacidades del Estado tenían que haberse hallado presentes desde el inicio mismo de los tiempos. En esa línea, la unificación menita, como las posteriores de los Reinos Medio y Nuevo, aportaban una novedad que, en rigor, estaba ya “decidida” *ab ovo*, de modo que aquello que desde el plano analítico se advierte como lo específico del cambio, para los antiguos egipcios habría estado siempre allí para ser actualizado una y otra vez²¹. Por otra parte, para la enorme mayoría social campesina, es posible pensar que el efecto de novedad se disolvería con el paso de algunas generaciones. Los ritmos cíclicos que pautan la percepción campesina del tiempo –determinados por la estacionalidad de las tareas y la vida parental (cf. capítulo 10)– podrían haber facilitado la asimilación de las novedades impuestas por la lógica estatal: en especial, la novedad de la tributación –su novedad, no el sufrimiento implicado– podría haberse diluido con cierta facilidad en tanto práctica repetida año tras año en el marco de esa percepción cíclica del tiempo.

Pero, por cierto, el hecho de que las concepciones egipcias del pasado tendieran a disolver el momento en que emergieron, no implica que esas capacidades estatales no fueran reconocidas como tales por la sociedad. Al contrario, debieron ser decisivas para percibir la especificidad de las prácticas estatales. Para la mayoría campesina, los momentos de

21 “En la visión [egipcia], el pasado era de interés solo en la medida en que era también el presente y podía ser el futuro” (Hornung 1992: 154; cf. pp. 147-164). Sobre la concepción egipcia de la temporalidad, cf. Vernus 1995; Assmann 2003 [1996]: 12-24. Cf. también el capítulo 10 de este libro. Sobre la percepción de los dioses creadores como reyes primordiales, cf. Campagno 1998b; Cabobianco 2014.

la tributación debieron ser aquellos en los que podría notarse más inequívocamente un tipo de prácticas que no se regían según la lógica del parentesco que organizaba los espacios aldeanos. Para la minoría de élite en control de esas capacidades estatales, también sería fácil de advertir las diferencias entre aquellas prácticas en las que, de una manera o de otra, intervenía el monopolio de la coerción –la organización de una expedición militar, la construcción de grandes edificaciones, la presencia de los funcionarios estatales en los procesos de obtención de excedentes– y aquellas en las que no intervenía –por ejemplo, las que sucedían en los ámbitos familiares de sus integrantes. En cierto modo, lo que a nuestros ojos se presenta como un contraste epocal entre un mundo de organizaciones sociales no estatales probablemente basadas en la lógica del parentesco y otro en el que lo que predomina es la lógica estatal (aun cuando la lógica parental no desapareciera como tal), debió haber sido visto por los egipcios del período Dinástico Temprano como un contraste entre contextos sociales diferenciados, cuyo origen no sería perceptible en términos históricos sino más bien cosmológicos. En efecto, los egipcios del Dinástico Temprano podrían haber considerado que esas capacidades estatales de hacer habrían estado allí desde siempre, desde el tiempo de los dioses. Es nuestra mirada la que les asigna un origen histórico y las señala como principales exponentes de aquel cambio que tan profundamente remodelaría las dinámicas sociales existentes a orillas del Nilo.

Volviendo a la cuestión del concepto de Estado y de su pertinencia para considerar situaciones históricas del mundo antiguo, la operación analítica que se ha intentado proponer aquí es la que parte de la proposición de un rasgo central para la caracterización estatal de una situación, que es el que corresponde a la presencia en ella del monopolio legítimo de la coerción como dimensión estructurante

del lazo social. Se trata de una definición deliberadamente básica, que se centra en una característica cualitativamente diferente respecto de otros modos de producir articulación social, y que puede reconocerse en múltiples situaciones del mundo antiguo. Y a partir de allí, se ha procedido a la identificación de las prácticas centrales que permiten advertir, en una situación histórica específica, cómo opera la lógica estatal. Así se articula el dominio teórico y el propiamente histórico, lo que equivale a decir que así puede *pensarse* el pasado. Lejos del teoricismo puro pero también del anticuarismo, no hay lugar para el pensamiento histórico sin conceptualizaciones bien definidas. Y los conceptos, aquellos que permiten historizar, anclan en las situaciones históricas pero se hallan en el plano de la reflexión que las trasciende para poder pensarlas. De allí, la pertinencia de conceptos generales como el de Estado, más allá de las múltiples especificaciones que puedan acompañarlo para comprender escenarios más acotados (Estados antiguos, nacionales, etcétera). Es notable que, en este sentido, las miradas “posmodernas” hayan cuestionado conceptos como el de Estado tanto por su aparente contenido impreciso (es decir, eficacia teórica disminuida por los desacuerdos de los investigadores) como por su supuesta capacidad de “reificar” el pasado (esto es, forzamiento teórico indebido de las prácticas históricas). En rigor, no hay defecto ni exceso cuando la definición del concepto se explicita y cuando se lo trata como una *herramienta* para pensar. Quizás el historiador contemporáneo tenga menos que aprender de cada gurú de turno y más del artesano que a sus herramientas trata sin reverencia pero con respeto y al servicio de una tarea.

CAPÍTULO 4

La lógica del parentesco en tiempos de Estado¹

No es infrecuente que, en los análisis sobre las dinámicas sociales y políticas del mundo antiguo, se registre un cambio drástico cuando se pasa de la consideración de un período preestatal a otro en el que ha advenido el Estado. Se trata de cierto “salto metodológico” que determina una época *prehistórica*, recreada a partir de evidencia arqueológica y modelos antropológicos, y una época *histórica*, evocada a partir de la primacía de las fuentes escritas –lo que le confiere a esta última un sesgo inevitablemente estatal². Respecto del problema que aquí nos convoca, esos análisis tienden a proporcionar una imagen en la que unas sociedades organizadas por el parentesco son sustituidas por otra organizada por el Estado. Por cierto, esa imagen no es completamente antojadiza: las sociedades no estatales suelen estructurarse en función del papel dominante del parentesco

1 La base de este capítulo fue publicada parcialmente en Campagno 2006.

2 Se considerará un ejemplo egipciológico de este estado de cosas en el próximo capítulo de este libro, a propósito de ciertas reflexiones de Jan Assmann (2003 [1996]: 50-51).

y, con la emergencia del Estado, emerge una nueva lógica de organización social, que reordena decisivamente el escenario social y político. Sin embargo, semejante distinción binaria tiende a perder de vista la importancia de la lógica del parentesco en la organización de las sociedades estatales.

En efecto, la lógica del parentesco es fundamental en los modos de estructuración de las sociedades estatales primarias. Por una parte, los dispositivos propiamente estatales se organizan regularmente sobre una base de comunidades aldeanas, cuya configuración no suele variar abiertamente respecto de la que poseían en la época preestatal. Por supuesto, ya no disponen de completa autonomía: en la nueva situación, se hallarían inmersas en un todo mayor articulado por la práctica estatal y, en función de ello, deberían aceptar las imposiciones que provendrían del Estado, tales como la entrega regular de tributo (cf. capítulo 3 de este libro). Sin embargo, en la medida en que el Estado se relaciona con las comunidades en forma global y no con los individuos que conforman cada una de ellas, la continuidad de la lógica del parentesco como organizadora de los ámbitos comunales resulta funcional a la dominación estatal. Y por otra parte, en la medida en que la propia élite estatal se constituiría en el ejercicio de la coerción hacia afuera del propio grupo –sea hacia otras comunidades vía de la guerra, hacia otras facciones en el medio urbano, o incluso hacia otras unidades domésticas en el marco de comunidades con liderazgos sagrados (cf. capítulo 2 de este libro)–, la cohesión interna de esa élite también vendría dada por la lógica preexistente de estructuración de lazos sociales.

En tal sentido, una vez que adviene el Estado, la capacidad de articulación del parentesco no desaparece sino que queda subordinada a la nueva lógica global de dominación, ligada a la práctica estatal: en los términos de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1988 [1980]: 392, 436), el parentesco sería

sometido a una “sobrecodificación” por parte del Estado. Así, en las nuevas condiciones, la práctica estatal subsumiría al parentesco en un doble régimen de permanencia y alteración. Permanencia, en la medida en que la lógica del parentesco mantendría su capacidad para producir lazo social. Alteración, en la medida en que los ámbitos que articularía esa lógica se hallaban subordinados ahora a la existencia de una nueva práctica dominante, con otra lógica, radicalmente divergente de la suya propia. Ahora bien, ¿cómo puede advertirse esa capacidad articuladora del parentesco una vez que emerge y se expande la lógica estatal por el valle del Nilo? Veamos este asunto más de cerca.

El sistema de parentesco en el Antiguo Egipto

Ante todo, convendrá considerar qué se sabe acerca de las relaciones de parentesco en el Antiguo Egipto. Después de todo, la mayor parte de lo que se conoce del parentesco en el valle del Nilo corresponde a tiempos estatales. Y de hecho, en las últimas décadas, los estudios de base antropológica sobre el sistema de parentesco egipcio antiguo han ofrecido resultados muy significativos, que permiten un conocimiento relativamente preciso³. En principio, puede decirse que el sistema de parentesco en el Antiguo Egipto se constituye a partir de solo seis términos básicos, que sirven para evocar los tres tipos de relaciones que componen cualquier sistema parental: alianza, filiación y hermandad/colateralidad. En cuanto a las relaciones de alianza –esto es, los vínculos entre individuos de sexo opuesto, procedentes de distintos grupos, por la vía del matrimonio– los egipcios disponían

3 Al respecto, cf. Robins 1979; Bierbrier 1980; Franke 1983; Willems 1983; Forgeau 1986; Whale 1989; Shaw 1992; Lustig 1997; Fitzenreiter 2006; Moreno García 2006a.

de los términos *h(ɜ)* y (para el varón) y *hmt* (para la mujer). Es interesante advertir que ambos términos describen campos semánticos sensiblemente diversos: en tanto el término *h(ɜ)* se escribe disponiendo del signo determinativo del falo, asociando así el papel del ‘marido’ a la capacidad para engendrar, el término *hmt* viene seguido del determinativo más general de ‘mujer’, y tal es el significado básico de la palabra, junto con el más específico de ‘esposa’, lo cual constituye, en palabras de Annie Forgeau (1986: 157), una “sinonimia reveladora del hecho de que la mujer no podría definirse por fuera de su inserción conyugal” (cf. Eyre 2007; Toivari-Viitala 2001).

En referencia a los términos de filiación, los egipcios disponían de dos términos para describir los parientes en línea directa ascendente: *jt* para los parientes de sexo masculino y *mwt* para los de sexo femenino. En efecto, si bien los términos *jt* y *mwt* refieren principalmente a los vocablos que corresponden, respectivamente, a ‘padre’ y ‘madre’, sirven también para nominar a los parientes directos de las siguientes generaciones en línea ascendente: así, tanto el ‘padre del padre’ como el ‘padre de la madre’ de *ego* se identifican como *jt*, en tanto que el término *mwt* se emplea también para reconocer a los individuos relacionados con *ego* en tanto ‘madre del padre’ o ‘madre de la madre’. En sentido descendente, y de modo similar, el término *zɜ* y su versión femenina *zɜt* se utilizan primariamente para la identificación del ‘hijo’ / ‘hija’ de *ego*. Sin embargo, también se emplean los mismos términos para nominar al ‘hijo o hija del hijo o de la hija’ de *ego*. Con respecto a las relaciones de hermandad, y en un sentido más extendido, de colateralidad –esto es, los parientes de *ego* no conectados por una relación lineal ascendente o descendente–, los antiguos egipcios parecen haber dispuesto de un único término básico: *sn* (y su femenino: *snt*). Ciertamente, el término indica básicamente la condición de ‘hermano’ / ‘hermana’ de *ego*, pero, en contextos más específicos, puede

ser utilizado para nominar el vínculo con el ‘hermano/a del padre o de la madre’ así como la relación que conecta con el ‘hijo/a del hermano o de la hermana’.

Si bien tanto las relaciones de filiación lineal como las de colateralidad podían ser expresadas también a partir de términos “compuestos” o “descriptivos”, tales como *mwt nt mwt* (literalmente, ‘madre de la madre’) o *sn (n) mwt.f* (lit., ‘hermano de su madre’), permanece claro el hecho de que no existen términos específicos para nominar ese tipo de relaciones que articulan más de un vínculo (madre + madre, hermano + madre), a la manera de nuestros vocablos ‘abuela’ o ‘tío’. La exclusividad de los seis términos de parentesco egipcios (marido y esposa, padre y madre, hijo/a y hermano/a) ha sido puesta en correlación con el predominio de la familia nuclear como pauta residencial (Forgeau 1986: 154). Sin embargo, no parece necesario suponer que el modo de residencia deba tener un efecto determinante sobre la terminología de parentesco. En cambio, la fuerte distinción entre los parientes conectados por filiación lineal (todos ‘padres’ y ‘madres’ en sentido ascendente y todos ‘hijos’ en sentido descendente) y los demás parientes (todos reunidos bajo el término colateral *sn/snt*) parece indicar la coexistencia de dos criterios de pertenencia parental. Como indica Lustig (1997: 48), “a diferencia de los términos lineales que expresan una diferencia de estatus entre alter y ego, [...] las personas denominadas *sn/snt* pueden ser conceptualizadas como equivalentes a ego”, y de hecho, el término *sn/snt* también podía ser utilizado con el sentido de ‘amigo’, lo cual implica una significativa conexión entre los conceptos de ‘hermandad’ y ‘amistad’ (cf. Revez 2009). En tal sentido, podría inferirse que la percepción egipcia de la trama parental destaca el punto de vinculación específica de cada individuo con su trama de parentesco a través de la filiación y el efecto del conjunto de las conexiones a través de la concepción ampliada de la colateralidad.

En cuanto a las formas de alianza, no existe evidencia que indique la existencia de matrimonios preferenciales. El casamiento entre primos, entre tíos y sobrinas y entre hermanastros se hallaba permitido, de acuerdo con la documentación de época tardía (Forgeau 1986: 144). En cambio, el casamiento entre hermanos se limitaba al entorno real, excepto en la época ptolemaica, cuando su práctica parece haberse extendido (Bagnall y Frier 1994: 127 y ss.; Černý 1954; Clarysse y Thompson 2006: 193 y ss.). Tal situación no implica que el Egipto faraónico se haya mantenido al margen de la existencia de prohibiciones de relaciones incestuosas, como en ocasiones se argumenta: en primer lugar, porque el rey, en tanto ser divino, podía hallarse al margen de tales regulaciones; y en segundo lugar, porque las relaciones prohibidas son variables culturalmente. Para el Antiguo Egipto, se ha sugerido que tales lazos incestuosos podrían circunscribirse a las relaciones entre padres e hijos, o al llamado “incesto de segundo tipo”, que implica que dos parientes consanguíneos del mismo sexo no pueden compartir el mismo *partenaire* sexual (Baud 1999a: 363-368). El casamiento de tipo monogámico era predominante, aunque la posibilidad de que un hombre tuviera más de una esposa, especialmente entre los miembros de la élite, no estaba excluida. La posibilidad de disolver un lazo matrimonial por la vía del divorcio se hallaba contemplada y sujeta a regulaciones respecto de la devolución de la dote, variable en función de las causas que motivaran el divorcio (Johnson 1999). En cambio, el adulterio entre un hombre y una mujer casada se hallaba condenado en términos morales y ambos se hacían pasibles de severos castigos (Eyre 1984).

Los criterios de herencia socialmente vigentes parecen haber estado en consonancia con el principio de filiación bilateral, de modo que tanto los hombres como las mujeres parecen haber podido heredar de ambos progenitores

(Théodoridès 1997; Díaz Rivas 2009). Sin embargo, el hijo mayor (z3 smsw) parece haber recibido una porción doble de la herencia respecto de las de sus hermanos, teniendo que ocuparse, como contrapartida, de la inhumación y el culto funerario a sus padres (Janssen y Pestman 1968). Cuando se trataba de una alianza poligámica, los descendientes de la primera esposa parecen haber prevalecido en relación con la herencia. Las parejas que no disponían de descendencia directa podían recurrir a la adopción de individuos no relacionados por lazos de sangre inmediatos. En ocasiones, un hombre podía adoptar a su propia esposa, para legarle sus bienes (Eyre 1992; Vernus 1981: 112; Toivari-Viitala 2001). Más allá de la disposición de los bienes, existía una marcada tendencia a la transmisión de padres a hijos de ciertas profesiones –en el ámbito sacerdotal, en el artesanado– y, en determinados períodos, de posiciones en las estructuras político-administrativas (por ejemplo, el cargo de nomarca, a finales del Reino Antiguo).

El núcleo familiar se hallaba constituido por la pareja unida por el vínculo de alianza, los hijos no casados y otros parientes femeninos (madres viudas, tías, hermanas) que habían perdido o no habían formado su propia unidad familiar. Con respecto al modo de residencia, suele indicarse que era de tipo neolocal, es decir, que cada nueva pareja constituía una nueva familia nuclear y construía una nueva casa, tal como Ani instruye a su hijo: “Toma una esposa mientras eres joven, y que ella te dé un hijo (3,1) [...] Construye una casa o encuentra y compra una” (6,6)⁴. Sin embargo, durante el Primer Período Intermedio, el énfasis en la preservación de la casa paterna (*pr jt*) permite suponer que el hijo mayor debía permanecer en ella. En todo caso, es posible que esta percepción centrada en el predominio de las familias

4 Enseñanza de Ani, Lichtheim 1976: 135-146.

nucleares ilustre más la situación de las élites residentes en medios urbanos que la de la población de los ámbitos rurales, donde es posible que hayan predominado diversas formas de familias extensas (Moreno García 2006a).

De hecho, la lengua egipcia disponía de un considerable conjunto de términos para referir a grupos parentales mayores que los de las familias nucleares. Desde finales del Reino Antiguo, el término *ꜥbwt* refería a grupos domésticos (*households*) o familias extensas, en tanto que el término *hꜣw* identificaba al entorno de los parientes cercanos de un individuo. A partir del Reino Medio se registra el uso de varios términos, tales como *mhwt* (próximo a la idea de clan o de grupo parental extenso), *whyꜥ* (grupo parental en estrecha relación con el ámbito aldeano; cf. *infra*), *hr(w)* (grupos parentales que viven en un *household*) y *hnw* (que incluye a todos los integrantes de un *household*). Para el Reino Nuevo, también se utilizaba el término *dnjt* para referir a un grupo parental de tipo familiar. Asimismo, existían otros términos provistos de sentidos más amplios, tales como *ht* (grupo, corporación, generación) y *wndwt* (grupo, tropa, banda), que en ocasiones podían ser utilizados para referir a grupos de parentesco (Allam 1977a; Franke 1983: 178-298).

Ahora bien, este tipo de referencias a los modos de herencia, de residencia y de pertenencia a grupos domésticos nucleares o extensos señala algunos de los efectos prácticos que determinan las reglas de parentesco vigentes en la sociedad. Y esos efectos son indicativos no solo de lo que el parentesco *es* sino también de lo que el parentesco *hace*. Así como se ha considerado la importancia del parentesco en la estructuración social de tiempos preestatales (cf. capítulo 1 de este libro), veamos de qué información disponemos para advertir ese hacer instituyente del parentesco una vez que el Estado ya se ha instalado como lógica dominante en el valle del Nilo.

La lógica del parentesco en el valle del Nilo estatal

En principio, la constitución misma de una élite estatal en el valle del Nilo, a lo largo de los últimos siglos del IV milenio a.C., debió producirse a través de mecanismos asociados a la práctica del parentesco. Las élites locales de las sociedades de jefatura del Alto Egipto que devendrían estatales constituían subgrupos parentales dentro de sus propias comunidades. Al devenir estatales, esas élites se escindirían respecto de sus antiguos parientes⁵. Sin embargo, semejante variación cualitativa de la organización social no requeriría de una variación correlativa en los modos de articulación interna de tales élites. La distinción entre una élite estatal y la población general subordinada a ella parece haber sido expresada desde temprano por los egipcios a partir de dos términos opuestos y complementarios: *pꜣt* y *rhyt*. La existencia de un grupo denominado *pꜣt* se halla atestiguada desde el período Dinástico Temprano a partir de uno de los títulos de los más altos funcionarios de la época: el de *jrj-pꜣt*, que puede traducirse como “miembro del grupo pat”⁶. John Baines (1995: 133) considera que, al menos en el principio, *pꜣt* debía constituir “un pequeño grupo, probablemente basado en el parentesco, [...] que formaba la élite interior de la cual surgía el rey”. Del mismo modo, Toby Wilkinson (1999: 186) indica: “Es bastante probable que *pꜣt* comprendiera originalmente a los parientes reales, quienes, en virtud de

-
- 5 La escisión de la élite respecto de las tramas de parentesco más amplias es un proceso que podría haber conocido distintas etapas. Tal vez no haya sido ajeno a este proceso el posible traslado del centro de gravedad de la monarquía de Hieracópolis a Abidos y, quizás más decisivo, del Alto Egipto a Menfis en el comienzo de la Dinastía I. Al respecto, cf. Campagno 2002a: 199-201; 2003a. Cf. Trigger 1987: 63; Baines 1995: 132-133; Wilkinson 1999: 135-136, 185-186. Acerca de la compleja contraposición complementaria entre *pꜣt* y *rhyt*, cf. Gardiner 1947: 100-110; Pavlova 1999: 93-94; Diego Espinel 2006: 180-199.

sus lazos de sangre con el rey, sin embargo distante, compartían algo de su autoridad supranatural”.

Por cierto, es verosímil pensar que la expansión territorial que desembocó en la unidad del delta y el valle del Nilo debió significar la incorporación a la élite estatal en formación de nuevos integrantes de las élites de las regiones recientemente sometidas, mediante algún mecanismo de cooptación. En tal sentido, Michael Hoffman proponía que “el rol del matrimonio y los sistemas de alianza en la construcción del Estado” (1979: 322; cf. Trigger 1987: 61) podría ser advertido en relación con la reina Neithhotep, probable esposa de Narmer, en el inicio de la Dinastía I. Dado que la tumba monumental de la reina puede haber sido emplazada en Nagada –es decir, en un sitio conquistado por algún predecesor de Narmer– y no en los cementerios de la élite estatal en Abidos y Saqqara, se ha supuesto que Neithhotep podría haber sido una princesa nagadense y que su tumba en aquel sitio podría simbolizar una “alianza de posunificación entre Nagada y los poderes ahora establecidos en el norte” (Bard 1994: 109). La hipótesis es sugestiva porque propone un mecanismo específicamente parental para la ampliación y consolidación del grupo dominante⁷. Más allá de la dinámica que definió la constitución inicial de la élite estatal, a lo largo de la historia egipcia los textos describen un entorno inmediato del monarca compuesto por los integrantes de la parentela real. Con independencia de su variable participación en la administración estatal, ese núcleo parental constituye no solo el ámbito de interacción más próximo para el rey-dios sino el contexto en el cual se reproduce la realeza. Lo que equivale a decir que la realeza egipcia también requiere de la práctica del parentesco para su propia existencia.

7 Por cierto, podría no haberse tratado del único mecanismo. Al respecto, cf. la cuestión de las relaciones de patronazgo/clientelismo en el siguiente capítulo de este libro.

La misma terminología de parentesco señalada anteriormente aparece aquí para expresar cinco relaciones básicas que conectaban al rey con determinados individuos de su entorno inmediato. Por un lado, la relación de alianza es indicada a partir del término *hmt nzw*, ‘esposa del rey’, que diferencia a las esposas propiamente dichas de otras mujeres del harén con las que el rey podía relacionarse sexualmente. Las relaciones de ascendencia se expresan especialmente a través del término femenino *mwt nzw*, ‘madre del rey’, habida cuenta de que el padre del monarca –en el caso normal de que también hubiera sido rey– se encontraría muerto al momento de reinado de su hijo⁸. Para las relaciones de descendencia, se dispone de los términos *z3 nzw* y *zst nzw*, que significan respectivamente ‘hijo del rey’ e ‘hija del rey’, aunque –como se verá más adelante– no siempre se aplican a los hijos biológicos del monarca. Por último, las relaciones de colateralidad tienen una presencia mucho menor: no hay menciones documentadas acerca de hermanos (varones) del rey, en tanto que para la condición de hermana del rey se dispone del término *snt nzw*, aunque es más frecuentemente referido en casos en los que tales mujeres ocupan la doble condición de hermanas y esposas del rey (cf. Dodson y Hilton 2004: 25-37).

De hecho, los términos de parentesco no solo conectaban al monarca con su entorno humano: lo vinculaban también con el mundo divino, a través de su condición filial. Por un lado, en tanto el rey es un ser divino, es por definición el hijo de otro ser divino, su padre. Las inscripciones reales abundan en referencias a reyes que evocan a sus padres a

8 El término *jt ntr*, literalmente ‘padre del dios’, parece ocasionalmente haber sido empleado, en contextos sacerdotales, para referir a padres no reales del rey (cuando el rey gobernante no era el hijo del anterior rey) o a suegros del monarca. Sin embargo, los alcances de tal término se hallan insuficientemente comprendidos (cf. Dodson y Hilton 2004: 35-37).

través de referencias directas a sus progenitores o en referencia al conjunto mayor de los ancestros (véase más adelante). Y por otro lado, el rey suele definirse como un hijo de ciertas divinidades. A partir de la Dinastía V, el monarca incorpora un nuevo nombre en tanto *zꜣ Rꜥ*, ‘Hijo de Ra’, que se incorporará a la titulación canónica de los monarcas egipcios, y que conecta directamente al rey con el dios solar. En los *Textos de las pirámides*, el rey es presentado como hijo de muy diversas divinidades, tales como Atum, Nut, Gueb, Isis, Osiris (cf. capítulo 8 de este libro). Durante el Reino Nuevo, los faraones se reconocerán a sí mismos como hijos carnales del dios Amón. En todo caso, lo que importa destacar aquí es que todas esas relaciones que el monarca entabla tanto con su parentela terrenal como con todos sus padres divinos confluyen en un sentido específico: *el rey es también un pariente*.

Por cierto, la importancia del parentesco en tiempos estables no corresponde solamente al núcleo en torno de la figura del rey y abarca distintos ámbitos relacionados con sectores más amplios de la élite. Cabe destacar en este sentido una serie de prácticas relacionadas con el culto a los antepasados, que han puesto de relieve los estudios de Juan Carlos Moreno García (2006a; 2006b), centrados en informaciones funerarias procedentes del Reino Antiguo. De acuerdo con el autor, la tumba constituye “un edificio ritual que, además de su función de sepultura, servía como centro ceremonial que aseguraba la cohesión de la familia extensa, ya que en ella se rendía homenaje al antepasado ilustre de la familia extensa, formada no solo por los descendientes del difunto sino también por sus hermanos y hermanas” (2006a: 133). La gestión del culto recaía en los parientes del difunto, que solían asumir las funciones de sacerdotes funerarios. Y de hecho, existen indicios de que, cuando un particular no tenía hermanos a quienes confiar la gestión del patrimonio y

del culto funerario a su muerte, se podía recurrir a la figura del *sn-dt*, “hermano de la dotación personal”. A través de tal figura, “un individuo, no vinculado mediante lazos de sangre inmediatos con el difunto, asume la gestión de los bienes asignados a la presentación de las ofrendas y a la celebración de rituales funerarios en honor de este último, para lo cual pasa a ser considerado como un hermano del individuo fallecido” (2006a: 134). Se advierte así cómo se requiere “parentalizar” a ese gestor para integrarlo a una dinámica claramente regida por la lógica del parentesco. Por su parte, hacia finales del Reino Antiguo, algunos complejos funerarios de potentados locales, tales como Heqaib de Elefantina o Isi de Edfu, se transforman en centros de culto regional, los cuales “ejercieron la función de polos de autoridad simbólica que expresaban la cohesión de la familia dominante y la legitimidad de la autoridad ejercida en cuanto herederos de un antepasado prestigioso” (2006a: 136). De este modo, es la lógica del parentesco la que aparece en el centro de la escena tanto en la estructuración interna de esas élites como en la fundamentación de su prevalencia a la escala regional.

Ahora bien, así como la práctica del parentesco parece ocupar un lugar importante en la articulación del estrato superior de la sociedad egipcia de tiempos estatales, es posible sospechar una capacidad similar para la articulación, en el otro polo de la sociedad, de los agrupamientos de base campesina. Un primer elemento que puede ser considerado en este sentido proviene de la lengua egipcia y su expresión escrita. En efecto, al menos desde el reino Nuevo, y de acuerdo con diversos contextos, la palabra *whyt* significa, por un lado, ‘*aldea*’ y, por otro, ‘*familia*’, ‘*clan*’. La única variación se registra en los determinativos que posee el vocablo: en el primer caso, se trata del determinativo de recinto urbano (*njw*t), en tanto que en el segundo se trata del

de hombre y mujer en plural⁹. El hecho de que la misma palabra pueda ser utilizada para referir a un ámbito locacional y a un ámbito parental resulta significativo porque es posible pensar que los antiguos egipcios hayan admitido cierta identidad entre *aldeas campesinas* y *grupos de parientes*, como si la condición de pariente fuera una característica básica de aquellos que habitaban en las aldeas a lo largo del Nilo.

Ese nexo entre comunidad aldeana y parentesco también parece emerger si se consideran algunos aspectos de la organización comunal del campesinado en tiempos estatales. En lo que refiere al ámbito de la producción, Christopher Eyre (1999: 52) enfatiza que, en Egipto, “incluso en la época histórica más temprana, la unidad básica del régimen agrícola [...] fue una empresa local basada en la familia más que una organización burocrática de trabajadores dependientes”. Más allá de las unidades de producción, el conjunto de prácticas económicas intracomunitarias ofrece una serie de indicios de los lazos de reciprocidad entre sus integrantes. La construcción, mantenimiento y administración de obras de regadío artificial parecen haber estado en manos de las organizaciones colectivas de los campesinos, sin mayor injerencia estatal¹⁰. Los intercambios intracomunales también podrían haber adoptado la forma de presentes recíprocos, de dones y contradones¹¹. De modo similar, los préstamos intracomunales (principalmente en cereales) parecen haber sido concebidos como la ayuda a un miembro de la comunidad en situación de necesidad, siendo efectuados ya por la asistencia de una unidad doméstica por

9 Cf. Erman y Grapow 1926-31, I: 346; Faulkner 1962: 66. Al respecto, cf. Anselin 1998: 26-33.

10 Cf. Butzer 1976: 109. Cf. también Malek 1986: 18; Hassan 1997: 52-53, 55; Manning 1999: 84.

11 Al menos, tal posibilidad parece desprenderse del análisis efectuado por Janssen (1982) sobre una serie de *ostraca* no literarios, en los que el dador anotaba los bienes que había entregado, aparentemente en espera de la contrapartida por parte del receptor. Cf. también Cardoso 1987: 231-232.

otra, ya por la provisión colectiva al deudor por parte de la comunidad, y con la restitución de lo recibido como única obligación para el deudor (cf. Menu 1973: 61-62, 71; Cardoso 1987: 231). Considerando que, como indica Marshall Sahlins (1983 [1974]: 151), “el parentesco es una relación social de reciprocidad, de ayuda mutua”, puede relacionarse esa recurrente presencia de vínculos recíprocos entre los campesinos con el esquema de relaciones sociales que brinda la práctica del parentesco.

Por otra parte, el Estado parece haberse interesado por el campesinado básicamente en términos de unidades globales para el pago de tributos y no por cada individuo en particular (véase más abajo). Las prácticas intracomunitarias (por ejemplo, el gobierno local, las tareas asociadas a la irrigación artificial, la administración de justicia), hasta donde las fuentes permiten advertir, eran libradas a la gestión autónoma de las comunidades aldeanas. En tal sentido, esa no injerencia estatal en la gestión interna de las comunidades habilita la posibilidad de suponer que otros principios debían regir ese funcionamiento interno. Al menos en relación con la práctica del matrimonio –completamente al margen de codificaciones estatales–, se ha señalado que, para que efectivamente se produjera, era necesario el consentimiento parental¹². Así, sería desde la práctica del parentesco desde donde se determinaría qué casamientos podrían ser socialmente aceptables y cuáles caían fuera de los límites de lo autorizado. De tal modo, allí donde el Estado no intervenía, el parentesco parece haber sido el encargado de donar sus principios para la articulación del orden social de la comunidad.

12 Cf. Stead 1986: 16. De acuerdo con Johnson (1996: 179), “básicamente, el casamiento era un acuerdo entre dos personas y sus familias para que ellos pudieran vivir juntos, establecer una unidad doméstica y tener una familia”. Cf. también Forgeau 1986: 136; Valbelle 1992: 118; Cardoso 1995: 68.

En este sentido, existen indicios para sospechar que, en simultáneo con la existencia de la práctica estatal, el parentesco debió ocupar un lugar de relevancia en el plano de la estructuración social en el Antiguo Egipto. Ahora bien, esa simultaneidad no implica únicamente contextos separados, en los que la dominancia de una de las lógicas excluye la presencia de la otra. Antes bien, una de las claves decisivas para comprender la nueva organización social que se define en las sociedades estatales antiguas es la que remite a los acoples múltiples entre la lógica estatal y la del parentesco.

Parentesco y Estado: lógicas en articulación

¿De qué modo pueden advertirse esas conexiones entre lógicas sociales? Tanto el ámbito de la élite como el de la base rural y el propio mundo de los dioses ofrecen una serie de testimonios sumamente significativos acerca de esas articulaciones entre lógicas disímiles. En relación con los integrantes de la élite egipcia, es fácil de advertir que se hallaban atravesados por ambas lógicas: en tanto hombres de Estado, debían participar de una serie de prácticas que giraban, de un modo u otro, en torno del ejercicio monopólico de la coerción; pero, en tanto miembros de un grupo fuertemente tramado por la práctica del parentesco, su mundo se organizaba también a partir de derechos y obligaciones que no procedían del ámbito estatal sino de lo que prescribían los lazos parentales.

De hecho, anteriormente se hacía referencia también al hecho de que los términos de parentesco eran decisivos para la constitución de los lazos entre el monarca egipcio y su entorno más directo. Vale la pena considerar un poco más de cerca la situación que se plantea para el Reino Antiguo respecto del término de descendencia real *z3/z3t nzw1*,

hijo / hija del rey. De acuerdo con el análisis de Michel Baud, el término *z3 nzw* podía referir tanto a los hijos de sangre del rey como a hijos “ficticios” o “adoptivos”, es decir, a otros integrantes del dispositivo estatal que accedían a la condición de “hijo del rey”. En efecto, especialmente durante la Dinastía IV, los “hijos del rey” aparecen cumpliendo las más altas funciones administrativas, tales como el visirato o la dirección de las expediciones o de los trabajos de construcción. En cambio, los funcionarios subalternos nunca acceden a tal condición. Ahora bien, parece claro que no se trata de un simple indicador de rango, al que cualquier alto funcionario pudiera acceder como resultado de una carrera en la administración: se trata, según Baud, de un título de corte, que combina consideraciones acerca de altas funciones en el Estado, descendencia, alianza, y que parece requerir siempre de la decisión del monarca. Otro tanto puede indicarse respecto de las “hijas del rey”, condición que incluye a las hijas biológicas del monarca pero que también puede constituir un título de corte concedido por el rey. En un caso como en el otro, esas “hijas del rey” podían ser el objeto de la política matrimonial del monarca: esas princesas aparecen casadas con el rey o con los más altos funcionarios de Estado, lo cual refuerza las alianzas en el seno de la élite estatal¹³.

Lo que resulta decisivo aquí es el hecho de que, no tratándose de términos exclusivamente reservados a la descendencia biológica del monarca ni a un mero rango jerárquico, el término *z3 nzw* corresponde a una posición de privilegio en la élite que se relaciona con las más altas

13 Al respecto, cf. Baud 1999a, especialmente pp. 170-188, 368-371, 374-379. Respecto del carácter “adoptivo” de ciertos “hijos del rey”, Baud (1999a: 188) indica: “Padre por excelencia, el monarca pone en juego así un elemento fundamental de la paternidad egipcia, el ‘componente adoptivo’, por el cual un lazo filial puede ser creado sobre la base de una semejanza espiritual”. Acerca de los mecanismos de adopción en el Antiguo Egipto, cf. Eyre 1992.

funciones administrativas del dispositivo estatal y que, sin embargo, se expresa en los términos del parentesco. Dicho de otro modo, la proximidad de esos integrantes de la élite respecto del rey se enuncia por medio del lenguaje parental. Así, “el parentesco provee de un modelo a las relaciones de poder” (Baud 1999a: 375). En tal sentido, por un lado, más allá de los hijos biológicos del rey, el término tiene unos usos que, por las prácticas que ejercen quienes lo poseen, lo conectan abiertamente con la lógica estatal. Sin embargo, por el otro lado, el término integra al individuo que lo porta a la parentela del monarca. No importa cuán “ficticio” sea ese lazo, lo fundamental es que se expresa como vínculo parental, y por ende, orbita también en otra lógica, diferente de la que instituye a las prácticas propiamente estatales. Si un rey puede recompensar a un alto funcionario con la condición de “hijo”, hay allí un ámbito para la asociación de lógicas sociales, hay un ámbito para una interfase armónica entre parentesco y Estado.

Ahora bien, hay otros ámbitos donde la confluencia de lo parental y lo estatal se presenta de modos muy diferentes. Algunos indicios de las relaciones entre el Estado egipcio y el campesinado pueden ser de interés aquí. Anteriormente se indicaba que el Estado parece haberse interesado por el campesinado básicamente en tanto tributarios y, en tal sentido, parece haberlos considerado no tanto individualizadamente sino en función de su pertenencia comunal¹⁴. Los

14 De acuerdo con Eyre (1999: 45), la cuestión de la responsabilidad fiscal de las comunidades “incrementaba la solidaridad aldeana y enfatizaba el rol práctico de los líderes en la aldea como representantes o como responsables por la entrega”. Del mismo modo, Allam (1995: 50) indica el rol de intermediación jugado en materia fiscal por los consejos locales, cuyos miembros, frente al Estado, “eran –tal vez globalmente– responsables. Sin duda estos consejos, teniendo la posibilidad de ejercer una presión sobre los habitantes de sus comunidades, devinieron colaboradores del fisco, tanto más en la medida en que ellos conocían mejor las condiciones y los habitantes de las comunidades”.

representantes de cada aldea, entonces, aparecen como los individuos a ser interpelados en los momentos de la tributación. En las representaciones murales de la mastaba de Ti (Dinastía V) puede advertirse la presencia de esos jefes de aldea (*hqꜣw njwwt*), postrados ante los escribas encargados de registrar el tributo. De acuerdo con Moreno García (2004: 90), estos jefes eran “intermediarios entre el Estado y las diversas localidades del país, ejecutando las instrucciones dictadas por la corona y que eran transmitidas por los agentes del faraón, pero sin llegar a formar parte, en calidad de funcionarios, de la administración del Estado”¹⁵. Si no formaban parte del dispositivo estatal, ¿por qué actuaban como intermediarios? Las dinámicas de liderazgo de las comunidades aldeanas, basadas en la lógica del parentesco, aparecen aquí como las generadoras de la legitimidad de esos personajes. Desde la otra punta de la historia egipcia antigua, en las *Instrucciones de Ankhsheshonq* (siglos V-IV a.C.) sugestivamente se expresa: ¡Oh, pueda el ‘hermano mayor’ de la aldea ser el único que es convocado para representarla!”¹⁶. Parece, pues, que son los términos de parentesco los que mejor convienen para referirse a quienes se constituyen como representantes de las comunidades aldeanas.

Otros indicios apuntan también en una dirección en la que las prácticas de tributación involucran la lógica del parentesco. Según Ann M. Roth (1991: 206; cf. pp. 205-210), el sistema de las *phylae*, esto es, un tipo de equipos rotativos de trabajo al servicio del Estado, parece haberse establecido sobre las líneas del parentesco: “parece probable que

15 La iconografía de algunas tumbas del Reino Antiguo permite advertir la posición de los jefes en tanto representantes de sus comunidades ante el Estado, por ejemplo en la mastaba de Ti en Saqqara (cf. Steindorff 1913: lám. 129; Kanawati 1987: 114), en la de Mereruka en Saqqara (Duell 1936: láms. 36-38) o la de la reina Meresankh en Guiza (Dunham y Simpson 1974: 18). Al respecto, cf. Campagno 2016b: 19-23.

16 *Instrucción de Ankhsheshonq*, Glanville 1955: 27.

las phylae egipcias se originaran en familias extendidas o grupos locales que, a falta de mejor término, pueden ser vagamente llamados clanes”. Por otra parte, existe evidencia acerca de procedimientos judiciales efectuados durante el Reino Medio que permite advertir el modo en que el Estado podía proceder ante eventuales evasores al tributo en trabajo. En uno de tales documentos se indica:

[Una orden o directiva] fue impartida para la Gran Prisión [en] el año 31, mes 2 de Shomu, último día, para liberar a su gente en (o de) la corte, siendo [una orden] impartida para ejecutar contra él la ley relativa a quien deliberadamente deserta por seis meses¹⁷.

Respecto de otra sentencia similar, comenta Barry Kemp (1992 [1989]: 164): “suena muchísimo a como si la familia de la víctima hubiese estado retenida hasta su arresto”. En efecto, parece que, en tanto el desertor no apareciera, eran sus parientes –“su gente”– quienes tenían que afrontar las exigencias provenientes del aparato estatal. Notablemente, en ambas situaciones ligadas al pago de tributos, el Estado se habría servido de la capacidad articulatoria del parentesco para alcanzar sus objetivos. Así, el despliegue en la sociedad de una práctica tan decididamente estatal como la tributación se produce en contacto con otras prácticas organizadas por la lógica parental. Nuevos escenarios, pues, para la articulación entre el parentesco y el Estado.

Por último, el ámbito de los dioses egipcios también puede ser susceptible de expresar la convergencia entre las lógicas del parentesco y el Estado. En cierto modo, al considerar la forma en la que el parentesco trabaja la relación entre el monarca y los dioses, ya podía advertirse un terreno fértil

17 *Papiro Brooklyn*, Hayes 1955: 35. Cf. también pp. 64-66.

para la conexión entre ambas lógicas. En efecto, por una parte, el rey es la cúspide indiscutida del dispositivo estatal: su presencia en un rito o en un campo de batalla es la expresión misma de la presencia del Estado. Pero por otra parte, el monarca aparece como un hijo de los dioses: él, que es tanto un dios como un rey, es hijo de otras divinidades y, por ello, el nexo entre la esfera humana y la divina se expresa en términos de parentesco. Y no solo es hijo de los dioses: también es el heredero de sus predecesores, los ancestros. Josep Cervelló Autuori (2006) ha analizado en profundidad esta cuestión de la ancestralidad, tal como emerge de testimonios muy tempranos, que corresponden a las llamadas “listas reales tinitas”, entre las que se destacan dos listas contenidas en sendos sellos documentados en Abidos (Dreyer 1986: 36; Dreyer *et al.* 1996: 72-73). De acuerdo con el autor, esas listas implican realidades de culto que evocan la identificación del monarca reinante con sus antepasados reales. Y la oscilación que en los sellos de Abidos se aprecia entre Horus y Khentiamentiú (asociado a Osiris) como divinidades asociadas a los monarcas/ancestros puede comprenderse como una indicación de la época en la que “la realeza faraónica adquiere uno de sus rasgos definidores y característicos: la doble identificación divina del rey, que es Horus, el ancestro fundador, cuando reina, y Osiris, el arquetipo del dios y de los ancestros muertos y resucitados, cuando muere” (2006: 112-113). Lo fundamental a advertir aquí es que la propia realeza, vórtice de toda estatalidad, es adquirida por cada monarca a través de la lógica del parentesco.

Más allá de la singular figura del monarca, el mundo exclusivamente divino también presenta una serie de características en las que puede advertirse el papel simultáneamente estructurante de lo parental y lo estatal. Algunos aspectos de la cosmogonía heliopolitana pueden ser de interés en este punto. Como es bien sabido, la cosmogonía

de Heliópolis se centra en un conjunto de nueve dioses, la Enéada. Desde el caos de lo indiferenciado emerge una primera divinidad, Atum. Este generará por expectoración o por masturbación a sus hijos Shu, dios del aire, y Tefnut, diosa de la humedad. Estos dioses se unirán luego para engendrar a otra pareja divina, integrada por Gueb, dios de la tierra, y Nut, la diosa del cielo. A su turno, Gueb y Nut engendrarán cuatro hijos divinos: los dioses Osiris y Seth y las diosas Isis y Neftis. Puede notarse así, de manera evidente, que todos los dioses primigenios que componen la Enéada se hallan relacionados a través de lazos de parentesco. De hecho, esos vínculos parentales se proyectarán hacia la siguiente, decisiva generación: Osiris rivaliza con su hermano Seth –a manos de quien finalmente morirá– y se une a su hermana Isis, con quien concibe a su hijo Horus, quien vengará ante su tío la muerte de su padre. Se advierte, entonces, la importancia del parentesco para dar cuenta de las relaciones que se entablan entre todas estas divinidades¹⁸.

Ahora bien, todos estos dioses no se hallan vinculados entre sí solamente a través de lazos parentales. Si se considera el comienzo del *Canon Real de Turín* de la Dinastía XIX o la notablemente compatible información que manejaría Manetón casi un milenio después, puede verse que la dinastía de monarcas que comienza con Menes –el primer faraón, según la tradición egipcia– no es la primera en gobernar en el valle del Nilo. En efecto, se halla precedida por una serie de dinastías de dioses y “semidioses”, organizadas de la misma forma que las posteriores, de las cuales la primera retoma los dioses de la familia heliopolitana, mediados por la tradición menfita. Así el primer dios-rey es Ptah, tal como se establece en la *Teología menfita* y, luego de él, siguen Ra (divinidad solar que se conecta con Atum), Shu, Gueb,

18 Acerca de la cosmogonía heliopolitana, cf. Hornung 1982 [1971]: 221-222; Lesko 1991: 91-94.

Osiris, Seth y Horus, es decir, la secuencia completa de los dioses varones de la Enéada heliopolitana, proyectada hasta el conflicto que culmina con el advenimiento de Horus al trono¹⁹. Lo que resulta fundamental aquí es el hecho de que, presentando la secuencia de divinidades de este modo, se proyecta la realeza (vale decir, el Estado) al origen mismo de los tiempos y se presenta a los propios dioses como los primeros reyes de Egipto. En tal sentido, así como sucedería históricamente con la secuencia de monarcas gobernantes –una secuencia principalmente definida por los lazos de parentesco que vinculaban a un rey con el siguiente a través de la familia real pero especialmente establecida para ejercer el dominio sobre Egipto al modo estatal–, los dioses también podían constituir unas series definidas tanto por la lógica del parentesco como por la lógica del Estado.

Volviendo al punto de partida de este capítulo, vale la pena retener que ese “salto” tradicional entre prehistoria e historia, entre disciplina arqueológica/antropológica y disciplina histórica, ha repercutido en la inscripción de un salto entre parentesco y Estado que, bien mirado el proceso, nunca ha sucedido. Ciertamente, el surgimiento del Estado implica una novedad radical: la de la instalación de una lógica social que impone el monopolio legítimo de la coerción en manos de una minoría. Pero esa novedad no destituye el papel central del parentesco en la articulación

19 Acerca del *Canon Real de Turín*, cf. Redford 1986: 11-13. Cf. también Hornung 1982 [1971]: 232. Sobre la cuestión de los dioses-reyes, cf. Campagno 1998b: 241-243; Cabobianco 2014. Otras divinidades también se vinculan entre sí de modos parentales, especialmente formando tríadas compuestas por un padre, una madre y un hijo: tal es el caso de Sobek, Hathor y Khonsu en Kom Ombo; de Amón, Mut y Khonsu en Tebas; de Horus, Hathor e Ihi en Dendera; o de Ptah, Sekhmet y Nefertem en Menfis.

de la sociedad emergente. Antes bien, lo decisivo, a partir de entonces, pasa por la articulación de ambas lógicas. Y esa articulación recorre todo el espectro social. Desde el rey que funda su legitimidad para ejercer la coerción en el culto a sus ancestros reales y divinos hasta el jefe comunal que es pariente en la aldea pero también el último receptor en una cadena estatal de mandos, el parentesco y el Estado se aco- plan a lo largo de los tiempos estatales en el valle del Nilo. Cuanto más se articule la mirada antropológica y la mirada histórica en los estudios sobre el Antiguo Egipto, más nítida se apreciará la coexistencia entre las dos lógicas de organización social.

II. DE LA COEXISTENCIA

Estado, parentesco y patronazgo

CAPÍTULO 5

Del patronazgo y otras lógicas de organización social en el valle del Nilo durante el III milenio a.C.¹

Si hay un problema crítico para el discurso histórico, ese problema es el de las relaciones entre el pasado evocado y aquello que el propio discurso inviste con el estatus de *evidencia* de tal pasado. Las miradas más empiristas tenderán a proponer que solo puede hablarse de aquello acerca de lo cual existe evidencia. Otras miradas, en cambio, considerarán que la ausencia de evidencia no es evidencia de ausencia, y que es por tanto lícito pensar aquellas cuestiones respecto de las cuales se carece de testimonios directos. Cuando las cuestiones a tratar distan varios milenios del presente, la evidencia suele no abundar y las tendencias a concentrarse únicamente en los testimonios disponibles pueden conducir a la formulación de proposiciones de cuestionable verosimilitud. La historia del Antiguo Egipto constituye un campo propicio para cotejar el asunto. Si se pretende un análisis de su organización social, y ese análisis solo se atiene a la evidencia disponible, sería fácil concluir que el Estado fue el

1 La base de este capítulo fue publicada en Campagno 2014a.

único soporte de tal organización, toda vez que las fuentes no cesan de remitir a él, tanto por el mensaje que expresan como por el ámbito en el que fueron determinadas. Y por cierto, lo estatal constituye una lógica decisiva para la organización social egipcia. Sin embargo, si se hila más fino, es posible notar que otras lógicas convergen en la estructuración de aquella sociedad. En ocasiones, se trata de presunciones que difícilmente pueden ser algo más que una postulación teórica, y sin embargo esas presunciones permiten reordenar la evidencia disponible sobre otros ejes, que ofrecen explicaciones más verosímiles acerca de aquello que se pretende comprender.

El asunto que aquí interesa considerar remite, en principio, a un período específico de la historia egipcia: el así llamado Primer Período Intermedio, que transcurre en el último tramo del III milenio a.C. (c. 2200-2050 a.C.). En ese marco, si se contrastan con los testimonios que proceden de períodos anteriores, las fuentes –en particular, las inscripciones funerarias de algunos nomarcas– parecen señalar una importante novedad en materia de organización social. Se trataría, según propone un reciente análisis de Jan Assmann, de un cambio en la estructura social que tendría lugar durante aquella época, caracterizado por “la emergencia de un nuevo actor social: el patrón” (2003 [1996]: 50). El análisis de Assmann es sensible en el reconocimiento de las características de patronazgo que expresan tales inscripciones y de la importancia de éste en la experiencia social de finales del III milenio a.C. Ahora bien, esas referencias, ¿implican un cambio que acontece por entonces en la estructura social, como sostiene el autor, o en los modos en que el patronazgo es reconocido en ese tipo de textos funerarios? La pregunta podría reformularse del siguiente modo: los primeros testimonios explícitos de un cambio, ¿señalan el momento en que éste tiene lugar, o solo el *terminus post quem* para tal cuestión?

De la posición que se adopte respecto de esta ponderación dependerán los resultados de los análisis. Y estos pueden ser notoriamente divergentes.

Algunas consideraciones teóricas

En principio, podría decirse que la observación de Assmann acerca de un cambio que produce prácticas de patronazgo en el Primer Período Intermedio se nutre de tres consideraciones. En primer lugar, de la disponibilidad de fuentes de tal época y períodos posteriores (principalmente, autobiografías funerarias, instrucciones, cuentos) en los que se alude a un tipo de subordinación social que se centra en la autoridad del patrón y la lealtad del cliente a cambio de algún tipo de ayuda. En segundo lugar, de la inexistencia de textos de períodos anteriores en los que ese tipo de relación pueda ser advertido *con el mismo grado de precisión*. Y en tercer lugar, del hecho de que la crisis política de finales del Reino Antiguo –con la pérdida de poder del Estado central y la emergencia de autonomías regionales– proporciona un contexto *prima facie* apropiado para la aparición de nuevos lazos sociales. Ahora bien, la propuesta de un patronazgo emergente en el Primer Período Intermedio implica que las prácticas a él asociadas no se hallaban presentes en las épocas previas. En tal sentido, ¿cómo podría caracterizarse el modo de estructuración social egipcio anterior a la crisis de finales del Reino Antiguo? ¿Acaso como una especie de organización puramente estatal, como podría inferirse de la ya aludida procedencia de los testimonios más visibles de esa época? Tal parece ser la opinión de Assmann. Vale la pena citar sus observaciones *in extenso*. Al considerar que la emergencia de vínculos de patronazgo significaba un cambio en la

estructura social, que así incorporaba un “estrato intermedio entre la familia individual y el Estado”, el autor indica:

Tales entidades intermedias habían ciertamente existido en la prehistoria en la forma de clanes, dado que, antes del desarrollo de la sociedad estratificada en la prehistoria tardía, la sociedad egipcia fue indudablemente “segmentaria”: organizada horizontalmente en clanes, no verticalmente en gobernantes y súbditos. Estas estructuras clánicas prehistóricas fueron, sin embargo, sistemáticamente desmanteladas en el Reino Antiguo. El rey gobernaba, con la ayuda de sus funcionarios, sobre una masa indiferenciada. Las (extremadamente fragmentarias) fuentes para el Reino Antiguo durante las Dinastías IV y V no contienen referencia alguna a estamentos o clases, tribus, clanes y familias, príncipes locales, o magnates, o a centros o concentraciones de poder. El rey y su entorno [*clique*] ejercían un dominio absoluto sobre una masa inorgánica de súbditos (2003 [1996]: 50-51).

La opinión de Assmann resulta algo curiosa. Por un lado, es atractiva al tomar en cuenta la importancia de las organizaciones de tipo parental (sus “estructuras clánicas”) en la estructuración social de tiempos preestatales y la irrupción de una lógica social diversa (su organización “vertical”), una vez que emerge el Estado. Pero por otro, al concluir que lo parental es totalmente sustituido por lo estatal, procede asumiendo la existencia de un dominio estatal absoluto como resultado de que las fuentes, aparentemente, no contienen referencias acerca de otros tipos de organización, un rigor empírico que no aplica para la época prehistórica, de la cual nada podría decirse bajo similar exigencia. Así, en el deslizamiento entre una época prehistórica evocada a partir de

modelos generales y una época estatal recreada únicamente en función de las fuentes disponibles, el autor termina proponiendo una imagen de un rey y su entorno ejerciendo un poder absoluto sobre cientos de miles, quizás millones de campesinos esparcidos a lo largo de cientos de kilómetros sin ninguna organización local y devenidos una masa indiferenciada. Una imagen que cuesta mucho trabajo siquiera imaginar cuando se intenta pensar con algún detenimiento².

¿Es posible proponer una imagen más verosímil para evocar la organización social egipcia durante el III milenio a.C.? Desde una mirada más atenta a la capacidad de articulación de las prácticas que componen una situación, así como más atenta al pensamiento comparativo acerca de las sociedades antiguas, las consideraciones de Assmann deberían ser sometidas a tres recalificaciones. La primera se orienta a reformular la idea de un “poder absoluto” ejercido por el rey y su entorno –tal es la propuesta del autor– en clave de una lógica social basada en el monopolio legítimo de la coerción en manos de una minoría dominante. La reformulación no es menor: implica pensar lo estatal no a partir de la percepción de instituciones monolíticas sino a partir de las prácticas que se rigen de acuerdo con una misma lógica. En tal sentido, lo decisivo de lo estatal no es la voluntad despótica del monarca sino el conjunto de prácticas cuya existencia depende de aquel monopolio legítimo de la coerción, lo cual abarca un amplio espectro en el que ciertamente se incluyen las decisiones políticas de los reyes (por cuanto su concreción depende de su capacidad coercitiva) pero también, especialmente, todas las prácticas asociadas a la extracción tributaria, de las que depende la reproducción de la minoría dominante.

2 La percepción de Assmann es también la de otros egiptólogos. Cf., por ejemplo, Franke 2001: 531 (se analiza en el capítulo 7 de este libro). En reacción contra esta percepción, cf. Kóhtay 2001: 349-350.

La segunda calificación del modelo de Assmann corresponde al espacio que en él ocupan las prácticas de parentesco. En lugar de considerar que el parentesco solo ofrece unas formas de organización horizontal “prehistóricas”, destinadas a ser suprimidas por el Estado, es necesario advertir que el papel del parentesco, decisivo en la estructuración general de las sociedades no estatales, suele continuar proporcionando uno de los ejes centrales que organizan la vida en las sociedades estatales antiguas. Tal observación –que, así enunciada, resulta aplicable a un enorme arco de sociedades– es pertinente para considerar las experiencias sociales del valle del Nilo, tanto antes como después de la aparición de lo estatal. En efecto, si bien el tipo de documentación no es todo lo taxativo que la referida percepción empirista desearía, las prácticas funerarias de tiempos predinásticos permiten inferir la capacidad de articulación de los lazos de parentesco en las comunidades aldeanas, y ese mismo tipo de inferencias puede proyectarse a las épocas estatales, en tanto probable criterio central para la organización interna de las aldeas campesinas. Por lo demás, la fuerza del parentesco en el Antiguo Egipto de tiempos estatales puede advertirse en su importancia para la articulación interna de las élites, así como en la huella que deja en el campo de las representaciones cósmicas, como uno de los criterios básicos para la expresión de relaciones entre las divinidades, incluido el monarca.

Y la tercera calificación a la caracterización de Assmann acerca de la sociedad egipcia del III milenio a.C. es, en rigor, una nota de precaución. El análisis comparativo de las principales dinámicas sociales de las sociedades antiguas permite notar, bien que de modos muy variables, la recurrente presencia de formas de subordinación social de tipo personal, que prosperan en paralelo a los lazos estatales y

parentales, sin confundirse completamente con ellos. Esas prácticas –para las que puede recurrirse, en términos generales, al nombre de *patronazgo*– se basan en un principio de “reciprocidad asimétrica”, que permite una modalidad de subordinación que no se basa en el monopolio de la coerción por parte del patrón sino más bien en lazos de autoridad y lealtad. Se trata de un tipo de relaciones que pueden encontrar un terreno propicio en las sociedades estatales, en la medida en que los mismos individuos podrían, de hecho, estar simultáneamente insertos en la lógica estatal y en la patronal (por ejemplo, un individuo que accede al control de la tierra como efecto de su pertenencia a una élite estatal, y que ejerce prerrogativas patronales sobre la población que allí habitaba). Este tipo de prácticas no siempre resulta de fácil documentación y, por ende, no sería estratégico descartar su existencia porque las fuentes de una época específica no hagan explícita referencia a ellas.

Ahora bien, si el punto de partida para el análisis es este modelo reconfigurado, las preguntas, de todos modos, regresan. Si las fuentes del Primer Período Intermedio acusan la existencia de prácticas de patronazgo de un modo que no es igualmente visible en períodos anteriores, ¿se trata de un cambio en la estructura social o en los modos en que tales prácticas son señaladas por la evidencia disponible? Para pensar acerca de tal cuestión, se impone, ante todo, una consideración de los testimonios sobre prácticas de patronazgo durante el Primer Período Intermedio. *A posteriori*, interesa analizar si esas prácticas pueden haber dispuesto de algún antecedente, quizás más opaco, en las épocas precedentes. Por último, se propondrá un retorno al plano teórico y a una perspectiva histórica de “larga duración”, para reflexionar acerca del papel que las prácticas de patronazgo pudieron tener desde los comienzos mismos de la organización estatal en el valle del Nilo.

Patronazgo en el Primer Período Intermedio

La constatación que realiza Assmann acerca de la presencia de alusiones al patronazgo en los testimonios del Primer Período Intermedio es indudablemente certera. En efecto, las fuentes de tal período –así como de períodos posteriores– dejan ver con alguna claridad un tipo de relaciones de subordinación divergente respecto de las que corresponden a la lógica estatal³. Las autobiografías funerarias de los altos funcionarios de la época son, con creces, el tipo de textos en donde mejor se aprecia este tipo de relaciones asimétricas entre los que pueden ser definidos como patrones y clientes⁴. Se trata de vínculos que aparecen principalmente formalizados en torno de la protección que el patrón ofrece y la lealtad que del cliente se espera. Las inscripciones de Ankhtifi de Mo'alla (Vandier 1950)⁵, nomarca de Hieracómpolis hacia comienzos de la Dinastía IX, reflejan de un modo claro esas prácticas de protección que hacen del patrón un evidente benefactor:

Yo di pan al hambriento, ropas al desnudo, ungüento a quien no tenía, sandalias al descalzo; di mujer a quien no la tenía. Yo hice vivir a [las ciudades de] Hefat y Hormer [...] Nunca permití que hubieran muertos de hambre en este nomo [...] Yo rescaté al débil (mꜣr) del poderoso (wsr), escuché la palabra de la viuda.

3 La cuestión de las relaciones de patronazgo/clientelismo en el Antiguo Egipto ha merecido recientemente algunos análisis particularmente sensibles: cf. Eyre 2004; 2011; Franke 2006; Moreno García 2008; 2009-10; 2013b; Warden 2014: 20-28, 250.

4 Acerca del carácter recíprocarario pero asimétrico de los vínculos de patronazgo, cf. Boissevain 1966: 18; Powell 1970: 412; Eisenstadt y Roniger 1984: 251-263; Gellner et al. 1986 [1977]: 13; Campagno 2009d: 348-349. Para contextos antiguos, cf. Wallace-Hadrill 1989; Schloen 2001; Pfoh 2009.

5 Cf. Schenkel 1965: 45-57; Lichtheim 1973: 85-86; 1988: 24-26. Para un análisis de la autobiografía de Ankhtifi en clave de patronazgo, cf. Assmann 2003 [1996]: 94-105; cf. también Campagno 2011c.

Del mismo modo, señala Henqu, jefe del nomo XII en tiempos de la Dinastía VIII, en su tumba de Deir el-Gabrawi⁶:

[Yo soy] el que liberó a vuestros niños de las sogas, de vuestro (trabajo) de tracción en el canal. Ved, (ahora) envejecéis en la Sala de funcionarios. [...] Di pan a todo hambriento del nomo de D̄w.f, di ropas al desnudo [...] Nunca despojé a un hombre de sus posesiones de manera que se quejara por ello al dios local.

Ciertamente, las diversas prácticas de protección que el patrón ofrece requieren, como contrapartida, de la lealtad del cliente. El propio Ankhtifi, al referirse a las tropas que lo acompañan en sus acciones militares, los define como *ḏmw n mḥ-ib*, tropas confiables (literalmente, ‘de corazón pleno’). Y es explícito en cuanto a aquellos que no retribuyen los beneficios que reciben con lealtad:

En cuanto a cada uno sobre los que puse mi mano, nunca les pasó algo (malo), debido al secreto de mi corazón y la excelencia de mis planes; pero en cuanto a todo ignorante (ḥm) y todo miserable (ḥwrrw) que se puso contra mí, recibí de acuerdo con lo que dio. [...] En cuanto al que escuchó mi consejo, nunca le pasó algo (malo); el que me escuchó, dio gracias al dios; el que no me escuchó, lo lamentó.

Un tipo similar de reacción ante la deslealtad del cliente parece inferirse de un pasaje de *El campesino elocuente*, un cuento de tiempos ligeramente posteriores⁷. Allí, luego del violento despojo de bienes que sufre el campesino

6 Urk. I: 76-79. Cf. Schenkel 1965: 41; Daneri 1992: 147; Strudwick 2005: 366-368.

7 El cuento es actualmente datado en el Reino Medio, hacia finales de la Dinastía XII. Cf. Vogelsang y Gardiner 1908: láms. 1-24; Lichtheim 1973: 169-184; Parkinson 1991, y los artículos reunidos en Gnirs 2000.

Khunanup por parte del funcionario Nemtynakht, cuando el incidente llega a oídos de los consejeros del supervisor Rensi, éstos consideran:

Seguramente es un campesino de él, que se ha ido a algún otro. Mira, esto es lo que ellos hacen a sus campesinos que se van a otros.

Si bien, en el devenir del relato, la presunción de los consejeros se revela equivocada, parece claro que, como indica Christopher Eyre (2004: 180), “las acciones de Nemtynakht fueron interpretadas [por los consejeros] como la violencia utilizada para mantener la jerarquía local y las relaciones patrón-cliente”. En efecto, hay espacio para suponer que “irse a otros” puede significar un traspaso de la lealtad clientelar de un patrón a otro, tal como, de hecho, es posible en el marco de las prácticas de patronazgo.

En todo caso, este intercambio que caracteriza los vínculos entre patrones y clientes en términos de protección y lealtad, permite notar cierta dimensión de autonomía en ambas partes, que contrasta con la que sería posible en el marco de la lógica estatal. Por un lado, quienes ocupan la posición de patrones enfatizan su capacidad para actuar por sí mismos, y no como meros ejecutores de autoridades superiores. Numerosos testimonios del Primer Período Intermedio apuntan a la descripción positiva de cierta categoría social, los *nedyesu* (*nds*), precisamente a partir de su autonomía para la acción. Así se advierte, por ejemplo, en la estela funeraria de Heqaib de Abidos (Estela BM 1671)⁸:

Yo soy un nedyés (nds) excelente, que habla por su (propia) boca y actúa por su (propio) brazo.

8 Polotsky 1930: 194, pl. 29, l, 1-2.

En similar sentido, la autobiografía de Ankhtifi resulta, nuevamente, muy ilustrativa sobre esa condición de autonomía de la que el nomarca se jacta reiteradamente:

Yo soy el comienzo y el fin de la gente; quien encontraba qué decir cuando hacía falta, al frente de la tierra, debido a mi profunda determinación; de palabra hábil y corazón firme en el día de la unidad de los nomos. Yo soy un héroe (t3y) sin igual.

Por el otro lado, si bien la práctica del patronazgo implica para el cliente una situación de dependencia respecto del patrón, aquel parece tener ciertos márgenes de maniobra. Si bien esos márgenes no se aprecian en las autobiografías de la época, algunos indicios permiten suponerlos. La referida interpretación de los consejeros en *El campesino elocuente* sugiere cierta posibilidad de traspasar lealtades a patrones diferentes. Por su parte, en las *Enseñanzas de Ptahhotep*, un texto que suele datarse en el subsiguiente Reino Medio pero que podría relacionarse también con el Primer Período Intermedio⁹, una de las máximas indica:

Si tú eres un humilde (h3j), sigue a un hombre de calidad (jqr) y toda tu situación será buena ante dios.

La enseñanza parece implicar cierta capacidad de elección en la decisión de “seguir” (*šms*) a alguien más poderoso. Es que, con independencia de los constreñimientos que en cada situación específica pudieran forzar tal decisión, la práctica del patronazgo no se basa en el monopolio legítimo de la coerción en manos del patrón y, por ende, requiere de algún tipo de consenso por parte del cliente para rendir su propia lealtad.

9 Cf. Jéquier 1911; Žába 1956; Lichtheim 1973: 61-80. Respecto de la datación, cf. Vernus 1999: 152. El análisis de Vernus destaca las cuestiones referidas al clientelismo (p. 142).

Por fuera de este tipo de referencias, dos líneas de indicios podrían aportar alguna información adicional acerca de la existencia de prácticas de patronazgo en el Primer Período Intermedio. Por un lado, se ha destacado que, durante tal época, recrudescen los topónimos compuestos por el término *pr*, 'casa', seguido de un nombre propio de rango probablemente elevado, como en el caso de la *pr Hww*, la “casa de Khuu”, a la que Ankhtifi refiere en sus inscripciones para denominar el nomo de Edfu. De acuerdo con Juan Carlos Moreno García (2009: 199), el hecho de “que tales topónimos sean más frecuentes en épocas de crisis de la monarquía unitaria revela la existencia de realidades organizadoras de la sociedad y del territorio que, aunque raramente evocadas en las fuentes oficiales, parecen constituir poderosos polos de articulación social y territorial con los que la monarquía hubo de negociar”. Ahora bien, como ha notado Assmann (2003 [1996]: 443), Khuu no parece ser el nomarca en tiempos de Ankhtifi sino el fundador de la familia gobernante en Edfu. En este sentido, la percepción del nomo en términos de una casa familiar sugiere la importancia del parentesco pero también la del patronazgo, en la medida en que puede entenderse la “casa” en términos de un *household*, es decir, de un tipo de organización no solo integrada por parientes sino también por miembros dependientes, ligados a través de relaciones de clientelismo¹⁰.

Y por otro lado, vale la pena destacar una reciente observación de Ludwig Morenz, que nos devuelve al contexto de Ankhtifi, pero desde el punto de vista de la organización del espacio funerario. El autor observa que la colina de Mo‘alla en la que se encuentra la tumba del nomarca reúne

10 Sobre los *households* como organizaciones que incluyen dependientes que no son parientes, cf. Maisels 1987: 334, 354; 1990: 166. Para ejemplos correspondientes al Antiguo Egipto, cf. Cardoso 2009.

también las tumbas de algunos de sus familiares directos, pero también un conjunto de pozos de tumbas que podrían ser asociados a sus *ḏꜣmw*, sus “tropas confiables”, proximidad que conviene a los seguidores de un patrón. En palabras de Morenz (2009-10: 190): “no sabemos quiénes fueron enterrados en esos pozos sepulcrales, pero sabemos que en varios lugares los asistentes eran enterrados a los pies de su señor –*ḥr rd.wj nb=f*. Es pues una opción plausible la de asumir que esos *ḏꜣmw* hayan sido enterrados frente a Ankhtifi y sus hijos”. Si tal fuera el caso, se trataría de una huella funeraria que el patronazgo podría haber dejado en el valle del Nilo durante el Primer Período Intermedio¹¹.

Patronazgo en el Reino Antiguo y antes

Ahora bien, todas estas indicaciones acerca de prácticas de patronazgo durante el Primer Período Intermedio, ¿constituyen una absoluta novedad de la época? Las autobiografías de los funcionarios del Reino Antiguo –precedentes directos de las del Primer Período Intermedio– proporcionan, en este punto, una serie de significativos indicios. En primer lugar, son copiosas las afirmaciones de los funcionarios que declaran haber actuado durante su vida de un modo “benefactor”, en un sentido similar al que Ankhtifi expresará posteriormente. De hecho, las fórmulas de “haber dado pan al hambriento y vestido al desnudo” se cuentan entre las más frecuentes en las autobiografías del Reino Antiguo, tanto en las necrópolis de la corte menfita como en las de los cementerios de élite del Alto Egipto. Así, por ejemplo:

11 Al respecto, cf. Moreno García 2006b: 229; Willems 2010: 83. Cf. también Godinho (2007: 161-166), quien sugiere que la tumba de Ankhtifi es el “núcleo” de su necrópolis, “estando el resto del cementerio enteramente organizado en torno de ella” (p. 143), lo que refleja una organización espacial compatible con la jerarquía social de un *household* (pp. 170, 173-174).

Fui yo quien dio ropa, pan y cerveza a todo aquel que allí estaba desnudo y hambriento (Nekhebu de Guiza, Dinastía VI)¹².

Yo di pan al hambriento, ropas al desnudo. Yo crucé a tierra a aquél que no tenía bote (Kaiafer de Saqqara, Dinastía VI)¹³.

Yo di pan al hambriento, ropas al desnudo. Yo crucé a tierra a aquél que no tenía bote (Herkhuf de Qubbet el-Hawa, Dinastía VI)¹⁴.

Es cierto que estas fórmulas del Reino Antiguo aparecen, por lo general, fuertemente estereotipadas, si se las compara con las referencias a la condición benefactora del funcionario en las inscripciones del Primer Período Intermedio¹⁵. Pero lo que importa advertir aquí es que el recurso a este tipo de fórmulas en las autobiografías funerarias presupone que el buen funcionario no se limita a la ejecución de sus tareas específicas y debe involucrarse en el amparo del necesitado. Esta situación se hace particularmente visible en la frecuente declaración de haber actuado en protección del “miserable” del abuso del “poderoso”:

Yo no permití que un noble (šps) tomara para sí la propiedad de un hombre pobre (šwz) (Sekhemankhptah de Guiza, Dinastía V)¹⁶.

12 *Urk. I*: 217:13; cf. Strudwick 2005: 267-269.

13 Kanawati y Hassan 1996: 35-51, pls. 14-23, 47-55; cf. Strudwick 2005: 282.

14 *Urk. I*: 122:6; cf. Lichtheim 1973: 24; Strudwick 2005: 329.

15 Acerca del contraste entre las autobiografías del Reino Antiguo y del Primer Período Intermedio, cf. Coulon 1997: 120-122. Para un análisis minucioso de las autobiografías, cf. Kloth 2002. Cf. también Strudwick 2005: 42-46.

16 Badawy 1976; cf. Kloth 2002: 279; Strudwick 2005: 310.

Yo enterré a aquél que no tenía hijo. Yo crucé a tierra a aquél que no tenía bote. Yo rescaté al miserable (mꜣr) del poderoso (wsr) (Merefnebef de Saqqara, Dinastía VI)¹⁷.

[Nunca] hice abuso de mi autoridad sobre nadie [...] Yo rescaté al miserable del que era más poderoso (Khentika de Saqqara, Dinastía VI)¹⁸.

Estas afirmaciones resultan doblemente significativas. Por un lado, porque sugieren la recurrente existencia de abusos de los poderosos sobre los humildes, lo cual permite pensar en escenarios no lejanos al descrito en *El campesino elocuente*, en donde un campesino es víctima de un funcionario, y en donde el consejo supone un “ajuste de cuentas” de tipo patronal. Si bien las referencias a abusos en los testimonios del Reino Antiguo no proporcionan detalles, es lícito preguntarse acerca del contexto práctico en el que se producirían esas injusticias. En otras palabras, aun cuando un funcionario se sirviera de su posición estatal para abusar de un campesino, el objetivo del abuso no es propiamente estatal sino más bien el de beneficiar a tal funcionario en clave particular. No es posible ir mucho más allá en la especulación, pero no sería en absoluto extraño que se tratara de un contexto compatible con las prácticas de patronazgo. Y por otro lado, la frecuencia de este tipo de afirmaciones de ayuda al necesitado habilita una pregunta algo más capciosa: esas acciones bienhechoras, ¿se realizarían sin ninguna contrapartida por parte del beneficiado? Se podría suponer que estas declaraciones solo refieren a un código de conducta, y que su propia generalidad es indicio de un mero formulismo. Sin embargo, hay algún testimonio que apunta a prácticas más concretas. En efecto,

17 Myśliwiec *et al.* 2004; cf. Strudwick 2005: 438-441.

18 James 1953; cf. Strudwick 2005: 288-291.

el nomarca Qar de Edfu (Dinastía VI), señala en su autobiografía funeraria que él pagó las deudas de los necesitados con bienes de su propio dominio funerario¹⁹, lo que indica que no proporciona esa ayuda en tanto funcionario. Es lícito pensar que esa relación de protección que Qar entabla con aquellos a quienes libera de sus deudas tenga esa contrapartida de lealtad que caracteriza a las prácticas de patronazgo.

Más allá de las autobiografías funerarias, las mismas líneas indiciarias que los *households* y la organización del espacio mortuario proporcionan a propósito del Primer Período Intermedio, también ofrecen alguna perspectiva para sospechar la existencia de prácticas de patronazgo durante la época precedente. La existencia de *households* que reúnen a un número de integrantes superior al de una familia nuclear está suficientemente atestiguada para el Reino Antiguo. Los *households* de los miembros de la élite superior podían alcanzar centenares de integrantes, como se aprecia en las representaciones de las tumbas de personajes como Ti o Niankhknum y Knumhotep (Moreno García 2012; 2013a: 89, 96-97; 2013b: 1044, 1048)²⁰. Si bien la mayor parte alcanzaría dimensiones mucho más modestas, es probable que muchos de ellos estuvieran integrados no solo por un grupo de parentesco sino también por “amigos” o dependientes de distinto tipo, respecto de los cuales es posible suponer diversas formas de subordinación de tipo patronal.

19 Urk. I: 254:17-255:1; cf. Strudwick 2005: 342-344. La autobiografía de Qar es analizada en el siguiente capítulo de este libro.

20 De hecho, para Eyre (1987: 40), la constitución de grandes dominios durante el Reino Antiguo, implica un tipo de organización dentro de la cual “el personal dependía del favor, patronazgo y provisión del funcionario, del mismo modo en que éste lo estaba respecto del rey”. La cuestión de la importancia general de los *households* en la historia del Antiguo Egipto ha sido abordada por Lehner 2000: esp. 283-286 (quien, en parte, pierde de vista la especificidad de la lógica estatal, al considerar que el Estado egipcio funciona directamente como el *household* del rey); Godinho 2007: 98-108; Eyre 2010: 294, 304-306; Frood 2010: 471-474; con referencia específica al Reino Antiguo, cf. Baines 2009-10: 127-136; con referencia al Reino Medio, cf. Kóthay 2001.

En cuanto a la organización del espacio funerario, en diversos cementerios del Reino Antiguo se aprecia una asociación entre grandes mastabas y pequeñas tumbas subsidiarias que parece sugerir, para tal época, una escena compatible con la señalada a propósito de la posterior tumba de Ankhtifi, en la que podrían ser los seguidores quienes se entierran en las proximidades de su patrón²¹. En la región menfita, desde la Dinastía V, puede reconocerse un patrón funerario compatible con este escenario en necrópolis tales como las de Guiza y Abusir²². En el Alto Egipto, las mastabas de los nomarcas de la Dinastía VI en Dendera se hallan acompañadas de tumbas subsidiarias y también en Abidos las grandes mastabas de la élite de finales del Reino Antiguo “estaban rodeadas de mastabas más pequeñas, tumbas de pozo con una o más cámaras funerarias y fosas presumiblemente pertenecientes a miembros de la familia y subordinados” (Doxey 2009: 2)²³. Incluso con anterioridad, en el Cementerio 500-900 de Naga ed-Der, “los miembros menores y adherentes a la familia principal” parecen haber sido enterrados en las cercanías de las mastabas más grandes a comienzos de la Dinastía IV (Reisner 1932: 187; O’Connor 1974: 23). En términos más generales, algunos cementerios hacia finales del Reino Antiguo (Abidos, Elefantina) permiten notar que las tumbas de algunos altos funcionarios (por ejemplo, Weni de Abidos) se transformarían “en el foco de desarrollo de cementerios regionales en donde las tumbas de sub-élite fueron construidas

21 Cf. al respecto las consideraciones de Moreno García 2005: 217-218, 223; 2009-10: 42. Cf. observaciones compatibles en Eyre 1987: 31; Alexanian 2003: 93; Godinho 2007: 109; Warden 2014: 24-25.

22 Cf. Roth 1995: 23-37; Brovarski 1982: 120; Bárta 2005: 114-116; 2013a: 269.

23 Cf. también Richards 2005: 134; 2010: 258-262; Warden 2014: 24-25. Para Dendera, cf. Seidlmayer 1990: 408-409. Una situación similar puede notarse respecto de las tumbas de Mekhu y Sabni en Qubbet el-Hawa durante la Dinastía VI (Edel 1967; Godinho 2007: 115-116).

en deliberada relación con ellas” (Snape 2011; cf. Baines y Lacovara 2002: 9). Quizás esta conexión directa entre los sepulcros de élite y otras tumbas más modestas también expresa algún tipo de relación asimétrica entre quienes serían enterrados en unos y otras²⁴.

¿Y qué sucede con anterioridad al Reino Antiguo? Por supuesto, cuanto más atrás en el tiempo, menos evidencia. Sin embargo, tanto el ámbito de las inscripciones funerarias como la organización del espacio mortuario parecen aportar algunos indicios. En efecto, por una parte, en cuanto a la evidencia escrita, la estela funeraria de Merka²⁵, un alto funcionario a finales de la Dinastía I, aporta un elemento significativo. En la estela, Merka exhibe una serie de títulos que lo relacionan con el dispositivo estatal y con el núcleo interior de la élite, pero también una referencia a su condición de *šms-nzwt*, seguidor del rey. Se trata de una mención significativa, que suele ser interpretada como un “título honorífico”, pero que en rigor indica un vínculo de proximidad con el monarca, definida por la acción de *seguir* al rey. Esa condición de “seguidor” sugiere una relación de subordinación de tipo personal, como las que corresponden a los lazos de patronazgo. De hecho, quizás del mismo modo podría entenderse la práctica, conocida por la Piedra de Palermo, del “séquito de Horus” (*šms Hrwt*), que ha sido interpretada en términos de una posible visita del rey, acompañado de sus seguidores, a los diversos territorios bajo su dominio, con propósitos de recaudación tributaria y de afirmación de su poder (Edwards 1971: 37-38; Baines 1995: 126; Wilkinson 1999: 220). De este modo, las inscripciones funerarias tempranas permiten reconocer no solo la condición

24 Warden (2014: 25-26) ha señalado otra potencial fuente de evidencias de patronazgo durante el Reino Antiguo, que surge de la iconografía funeraria: “la relación entre artesanos (como clientes) y los propietarios de las tumbas de élite (como patrones)”. Cf. también p. 250.

25 Cf. Emery 1958: pl. 39. Cf. Helck 1987: 230-236; Wilkinson 1999: 148-149. Para un análisis de los títulos que Merka incluye en su estela, véase el capítulo siguiente de este libro.

estatal de los altos funcionarios como Merka sino también su participación en otras dinámicas, posiblemente articuladas a partir de la lógica del patronazgo.

Del mismo modo que sucede con la condición de *šms nzw*t, otras inscripciones funerarias de la Dinastía I incluyen las primeras menciones del título de *smr*, en la fórmula *smr pr (nzw)*t, que también puede incluirse dentro del mismo campo semántico²⁶. En efecto, la condición de *smr* implica la noción de “amigo” o “compañero” del rey o de su “casa”, y parece definir, desde el comienzo de su uso, un tipo de asistentes vinculados personalmente con el monarca (Helck 1987: 215)²⁷. Lo que interesa destacar aquí es que la condición honorífica que confiere tal título –y que en ocasiones se considera en términos de títulos de “rango” en oposición a títulos de cargos más propiamente administrativos– no opera por medio de la expresión de una función operativa específica sino simplemente de una relación de confianza y de proximidad con el rey, que constituye un tipo de vinculación personal como las que caracterizan a los lazos de patronazgo.

Y por otra parte, en cuanto a la organización del espacio funerario, los testimonios del período Dinástico Temprano presentan algunas semejanzas con los aquí considerados para el Primer Período Intermedio y el Reino Antiguo. La presencia de tumbas de pequeñas dimensiones en relación

26 El título aparece en la estela de Sabef en el Museo del Cairo (Petrie 1900: pl. xxx-xxxi; Helck 1987: 228) y en la estela 23217 en el Berlin Ägyptologisches Museum (Scharff 1932; Hassan 1944: 88-92). Acerca del término *smr* en la estela de Sabef, cf. Petrie 1900: 45; Kahl 1994, 751; Jones 2000: 896. Helck (1987: 228) ha leído allí el término *hrp* (“*leiter des pr-nsw*”); sin embargo, el signo para *hrp* está claramente presente en la primera línea del texto de la estela, y difiere respecto del signo que puede ser leído como *smr*.

27 A partir de la Dinastía IV, la especificación *smr wʿty*, amigo/compañero único, parece enfatizar aún más la estrechez del lazo que une a los portadores de tal título con el rey. Acerca de estos títulos, cf. el siguiente capítulo de este libro.

con tumbas de mayor tamaño pertenecientes a diversos integrantes de la élite también se aprecia en diversos cementerios de la época. En efecto, esa disposición de los sepulcros se advierte en Guiza, en Tarkhan, en Abu Rawash, en Naga ed-Deir (Vaudou 2008; Reisner 1936).

Sin embargo, son los complejos funerarios de la élite real en Abidos y Saqqara los que presentan el asunto en términos más impactantes (Engel 2008; Bestock 2008; Hendrickx 2008b). Como es bien sabido, las tumbas subsidiarias en tales cementerios varían entre algunas decenas y más de trescientas, como se aprecia en la tumba del rey Den en Abidos. Por cierto, no se trata aquí de suponer que todas esas tumbas subsidiarias necesariamente evoquen un mismo tipo de relación social. De hecho, en algunos casos se ha notado que, donde existe una gran cantidad de tumbas subsidiarias, es posible distinguir distintos subgrupos, desde tumbas de altos funcionarios hasta enterramientos de princesas del harén, servidores y perros (Vaudou 2008: 152-158). Lo que sin embargo podría unificar a estos subgrupos tan diversos es la posibilidad de que todos hayan tenido una conexión directa con el rey. Si tal fuera el caso, la relación entre el rey y los integrantes del grupo de altos funcionarios enterrados en esas tumbas subsidiarias sería particularmente significativa, pues la proximidad entre el monarca y esos funcionarios podría considerarse en clave de patronazgo. El hecho de que, en el sepulcro del rey Qaa en Abidos, una de las tumbas subsidiarias corresponde al *smr pr-nzwt* Sabef refuerza la posibilidad de interpretar el asunto en esa clave.

Un último ejemplo, para retrotraer la cuestión del patronazgo aún más, ya a pleno IV milenio a.C., se relaciona con hallazgos relativamente recientes en el cementerio HK6 en Hieracómpolis. La Tumba 16, en particular, se destaca por el hecho de que, en su entorno, se ha documentado un conjunto

numeroso de sepulcros de individuos –algo más de una docena, además de otros ocupados por animales– alrededor de la tumba central, en una disposición del espacio funerario que evoca este recurrente patrón funerario que permite pensar en algún vínculo de proximidad entre los ocupantes de los enterramientos subsidiarios y el individuo enterrado en la tumba principal (Friedman *et al.* 2011: 159-162). De hecho, Renée Friedman interpreta este conjunto en una línea muy parecida a lo que aquí estamos tratando de proponer en general, en el sentido de que la Tumba 16 y todas las tumbas que están en su periferia y relacionadas con ella de una manera directa “forman un complejo que podemos reconstruir tentativamente como si imitara la residencia terrenal de sus propietarios, con los miembros del *household* disponiendo de su lugar en la muerte como lo tenían en la vida” (Friedman 2014). Así, podría entenderse esta disposición del espacio como una huella funeraria del *household*. Y precisamente, el *household*, en tanto organización social que incluye un núcleo de base parental y un entorno de individuos adscriptos en forma subordinada, es claramente interpretable en los mismos términos de patronazgo que aquí se plantean (Eyre 1987: 40; Lehner 2000: 283-286; Baines 2009-10: 127-136; Moreno García 2012). Esto es interesante porque retrotraería la posibilidad de pensar el patronazgo en articulación con la dinámica de cambio ligada a la cuestión del surgimiento de lo estatal en ese contexto de Hieracómpolis.

Lógicas articuladas: parentesco, Estado, patronazgo

Las autobiografías de los altos funcionarios egipcios como las que venimos de considerar –desde las que se registran en las estelas de la Dinastía I hasta las que corresponden al Primer Período Intermedio– son significativas no

solo porque permiten notar la importancia del patronazgo en la organización social de aquellas épocas sino también por el hecho de que se advierte en ellas que la lógica que el patronazgo imprime a lo social no impera de modo excluyente. Por un lado, esas inscripciones refieren al carácter estructurante de la lógica estatal. Las autobiografías del Reino Antiguo son, en este punto, ejemplos inmejorables de la gravitación de esa lógica, en la medida en que los funcionarios permanentemente afirman en ellas que han obrado siempre, con obediencia y esmero, a las órdenes del monarca²⁸. Pero incluso los textos del Primer Período Intermedio, cuando la crisis del Estado central facilita las autonomías regionales, dejan ver, en las titulaturas de los funcionarios y las referencias a poderes externos, que la impronta estatal no desaparece. Y por otro lado, las autobiografías remiten también al papel estructurante de la lógica parental, tanto en las inscripciones en las que los hijos declaran haber cumplido con las obligaciones funerarias respecto de sus padres, como, más en general, como criterio que orienta y permite ponderar las acciones de los funcionarios (como al afirmar que el funcionario procedió de modo que ningún hijo fuera desposeído de los bienes de su padre, o cuando se indica que las acciones realizadas superaron las que habían llevado a cabo sus ancestros; cf. capítulo 7 de este libro).

Ahora bien, la presencia decisiva del parentesco y del Estado como *lógicas coexistentes* de articulación social en el valle del Nilo puede ser referida desde el IV milenio a.C., cuando se aprecian los primeros indicios de prácticas de tipo estatal²⁹. En efecto, la emergencia de la lógica estatal no implica que ésta sustituya a la precedente lógica parental

28 Sobre esta cuestión cf. Kloth 2002: esp. 119-122. Cf. también Moreno García 1997: 17-31. Cf. los capítulos 6 y 7 de este libro.

29 Estas cuestiones han sido tratadas en otros análisis: cf. Campagno 2002a; 2006. Cf. el capítulo 2 de este libro.

sino más bien que ambas se acoplen de diverso modo, bajo el predominio de lo estatal a la escala de la organización sociopolítica global. En semejante contexto, ¿es posible suponer una coexistencia temprana de la lógica del patronazgo con las que corresponden al parentesco y al Estado?

Un aspecto del proceso de expansión y posterior consolidación de la lógica estatal que acontece en el valle del Nilo entre el IV y el III milenio a.C. puede ser de relevancia para ponderar esta cuestión: tal proceso no solo implica la constitución de una élite suprarregional que se impone sobre unas élites preexistentes. Implica también una transformación social que afecta, si cabe el término, a la densidad de la sociedad. En efecto, si el escenario preestatal puede ser caracterizado por la existencia de una pluralidad de comunidades aldeanas, cada una de las cuales podría contar con formas de liderazgo y diferenciación compatibles con la lógica del parentesco, a medida que se expande la lógica estatal se generan también nuevas posibilidades de interacción social, que pueden reconfigurar tanto los lazos entre las aldeas campesinas y las élites y líderes locales, como entre éstos y los funcionarios del poder central. Así, por ejemplo, la asignación de funcionarios de la administración central a los ámbitos regionales podría facilitar el control estatal del territorio pero, a la vez, abrir el juego a la cooptación de esos funcionarios en el marco de las élites regionales. Así también, en su interacción con el Estado central, esas élites regionales podrían ganar una creciente distancia respecto de las antiguas dinámicas comunales. Es seguramente en el marco de este tipo de interacciones que es posible localizar la constitución de un grupo social intermedio y difuso, que suele referirse bajo el nombre de “sub-élites” (Baines 2009-10: 134; Moreno García 2009-10: 40). Lo interesante de esta nueva multiplicidad es que los mismos grupos podrían encontrarse atravesados simultáneamente por la lógica

estatal, la parental y la patronal, en función de la diversidad de vínculos que podrían entablarse entre ellos.

Veamos un escenario en el que es posible advertir o sospechar esa multiplicidad de lógicas sociales que podrían haber operado simultáneamente. Un conjunto de tumbas de élite de finales del Reino Antiguo en el-Hawawish (cerca de Akhmim) contiene los sepulcros de un grupo de nomarcas, emparentados entre sí. En particular, la tumba de Tjeti-Kaihep (Kanawati 1981) es significativa, porque existe evidencia acerca de otra tumba que el mismo nomarca se habría hecho construir con anterioridad en el área menfita. Dos bloques que se conservan de un lintel de esta tumba previa, indican que Tjeti-Kaihep había formado parte de la corte de Pepi II desde su juventud, habiendo llegado a ser allí portador del sello del rey, compañero único y supervisor de sacerdotes. Es probable que, *a posteriori*, una prematura muerte de su hermano mayor precipitara el retorno de Tjeti-Kaihep a Akhmim, para asumir el gobierno del nomo (Moreno García 2004: 143; 2005: 221; 2013b: 1035). Lo que interesa destacar aquí es que, mientras que la formación del nomarca en la corte menfita parece corresponder a cierto tipo de relaciones de cooptación clientelar entre las élites regionales y la élite central, su regreso al Alto Egipto se habría producido en función de la necesidad de asumir un cargo político –vale decir, en el marco del dispositivo estatal– para el cual calificaba en función de su pertenencia parental a la familia gobernante a nivel regional. Algo similar sucede con el contemporáneo nomarca Qar de Edfu, quien también se educa en la corte real, para retornar a su nomo cuando el rey lo designa como nomarca, lo que no obstruye que practique allí el patronazgo, como se infiere de las ya apuntadas referencias de ayuda al necesitado y, en particular, del pago de las deudas de los empobrecidos con sus propios recursos³⁰.

30 Sobre la biografía de Qar, cf. el siguiente capítulo de este libro.

Si ejemplos como los de Tjeti-Kaihep y Qar corresponden al extremo superior del heterogéneo segmento social que se extiende entre la cúspide estatal y la base social, otras informaciones, más imprecisas, permiten bosquejar una idea de la situación en el otro extremo de ese segmento. Diversas fuentes del Reino Antiguo hacen referencia a individuos reconocidos bajo el término *hq3*, un término genérico para referir a la condición de “jefe”. Si bien, como observa Moreno García (2001: 143), el término podía componer nombres relacionables a la administración estatal (*hq3 hwt*, *hq3 njwwt m3wt*), cuando aparece solo, suele ser utilizado “para designar a los responsables provinciales –tanto en el período arcaico como en la Dinastía IV– así como a los jefes de las comunidades rurales”. En efecto, el término no parece corresponder directamente a la administración central y “parece particularmente apto para describir el ejercicio de un poder no real, pero delegado o reconocido por el rey sobre un territorio preciso fuera de su capital: en suma, una caracterización de ‘poderes locales’ vistos desde Menfis” (Pantalacci 2000: 59). Que al menos algunos de estos *hq3w* eran representados por la élite estatal en condiciones de una jerarquía muy inferior parece claro en ciertas imágenes que ofrece la iconografía funeraria, por ejemplo, en la tumba de Ti, alto dignatario de la Dinastía V, en Saqqara (Kanawati 1987: 114), donde se los representa, postrados y apaleados, compareciendo ante los escribas. Pero si tales representaciones describen de modo elocuente una escena estatal asociada al monopolio de la coerción sobre probables jefes comunales, otros testimonios los presentan en contextos más benévolos: la existencia de ciertas estatuas sedentes de *hq3w* implican que algunos de ellos tenían cierto acceso a bienes de prestigio; la estela de Hasi, un funcionario menor en Nagada durante el Primer Período Intermedio, indica: *jnk mry n nb.f hzy n hq3w.f*, “yo fui uno amado por su señor,

alabado por sus jefes” (Moreno García 2001: 149; Lichtheim 1988: 35). Si bien la amplitud del término impide conocer el estatus específico de esos jefes en cada contexto, es posible considerar que, en tiempos estatales, los líderes rurales –precisamente por su condición de representantes locales ante el dispositivo estatal– podrían disponer de un margen de maniobra mayor del que habilitaría la lógica del parentesco en el ámbito propiamente aldeano.

De un extremo al otro de tal espectro social, es necesario, según señala Moreno García (2005: 220), al menos “distinguir dos niveles en el seno de las élites provinciales: por una parte, los nomarcas y funcionarios subalternos, que poseían tumbas decoradas y objetos inspirados por la cultura palatina; y por otra parte, los jefes locales y gobernantes de aldeas, frecuentemente evocados de manera colectiva en los textos y que no son reconocibles más que gracias a la mención ocasional en la epigrafía o al empleo que hacían, excepcionalmente, de objetos de prestigio”. A esta distinción podría corresponder vagamente la contraposición que señalan los textos egipcios del Primer Período Intermedio entre quienes son identificados en términos de *ꜥꜣ* o *wr*, grande, y los que lo son bajo el término *nꜥs*, pequeño/humilde³¹. Como nuevamente indica Moreno García (2004: 91), “esta terminología es reveladora por cuanto pone de manifiesto la existencia de desigualdades en el seno de la sociedad provincial en algunas zonas de Egipto”. Si bien no es posible interpretar esta distinción en términos de categorías sociológicas precisas, parece apuntar al contraste entre, por un lado, los “potentados rurales”, relacionados de un modo u otro, a los altos cargos estatales, y por otro, un heterogéneo conjunto que podría abarcar líderes locales, “pequeños

31 Al respecto, cf. los análisis de Moreno García 1997: 32-39; 2013a: 139-141; Franke 2006: 165-167, 172-176.

propietarios más o menos acomodados” y diversos residentes en medios urbanos, distinguibles tanto respecto de los poderosos rurales como de la mayoría social campesina. Esas distinciones parecen haber dejado cierta huella en el ámbito funerario, si se compara los grandes sepulcros de los nomarcas –en ocasiones, como ya se ha referido, rodeados de enterramientos de menor tamaño– y otras tumbas en forma de pequeñas mastabas, que retienen una forma asociada a las élites, aunque en una escala que sugiere una condición social relativamente inferior (Seidlmayer 1990: 399-412; Moreno García 2009: 192).

Esa diversidad social de finales del III milenio a.C., que reconocería –más allá de la posición del monarca y su entorno directo– al menos tres niveles socioeconómicos –el de los “potentados”, el de los *ndsw*, y el de la base campesina–, sería el efecto de más de un milenio de interacciones entre las lógicas del Estado, del parentesco y del patronazgo. El escenario social que podría haber prevalecido hasta la primera mitad del IV milenio a.C., se hallaría mayormente caracterizado por comunidades aldeanas articuladas internamente por el predominio del parentesco. En ese escenario, la lógica estatal introduciría drásticas transformaciones, incluyendo un “salto de escala” hacia un tipo de situaciones sociales de alcance suprarregional y articuladas principalmente por una nueva lógica centrada en los mecanismos de subordinación de base coercitiva. Pero ese mismo acontecimiento facilitaría la activación de mecanismos de patronazgo, en tanto prácticas interpersonales de subordinación, paralelas y diferentes respecto de la lógica estatal. En efecto, si la penetración estatal en la sociedad implicaba la expansión de un dispositivo administrativo encargado de transmitir e imponer las decisiones tomadas desde su cúspide, esos mismos administradores tendrían, en sus propios contextos de intervención, otras posibilidades de relaciones

sociales, en exceso respecto de las específicamente derivadas de su función estatal. Así como todo funcionario –incluido el rey– dispondría de su propia trama parental respecto de la cual las pautas de existencia serían distintas de las que sostendría la lógica estatal, del mismo modo esos funcionarios podrían entablar con la población subordinada lazos sociales paralelos a los estatales, por otras vías.

Ese proceso de penetración social de la lógica estatal, que podría favorecer la expansión de las prácticas de patronazgo, puede apreciarse desde dos perspectivas diferentes. Desde el punto de vista de la acción del Estado, toda su intervención en materia de afianzar y reproducir las condiciones de existencia del aparato político-administrativo y económico estatal, por medio del envío de funcionarios y de la creación de instalaciones ligadas a la corona, habilitaría simultáneamente toda una gama de relaciones posibles entre los funcionarios estatales y los contextos locales de intervención. Esos funcionarios podrían entablar vínculos parentales con las élites locales, pero también intermediar entre éstas y la élite central, estimulando lazos de clientelismo. A su vez, en su condición de poderosos locales, esos funcionarios podrían ejercer el patronazgo respecto de las sub-élites y el ámbito del campesinado (Moreno García 2008: 114-116; 2013b: 1046, 1050). En cambio, desde el punto de vista de la sociedad sometida a la impronta estatal, las prácticas de patronazgo podrían implicar tanto una estrategia de asociación al núcleo del dispositivo estatal por parte de las élites regionales como un modo de relación entre élites y sub-élites, y también como expediente para un distanciamiento mayor entre las élites locales y la base social aldeana. En tiempos preestatales, la existencia de élites aldeanas era posible, aunque en el marco de las regulaciones propias de la lógica del parentesco. Pero una vez que lo estatal irrumpe en la escena, existen otros parámetros que podrían orientar la acción de los líderes y las élites locales. Si

el patronazgo prosperara entre los diversos sectores de la élite, quizás también podría hacerlo allí donde antiguamente el parentesco estaba solo en materia de regulación del lazo social.

Por cierto, este tipo de posibilidades solo es formulable en términos teóricos. Las evidencias alcanzan para determinar –o para sospechar– la importancia de las lógicas asociadas al Estado, al parentesco y al patronazgo en el valle del Nilo del III milenio a.C., pero difícilmente ofrecen indicaciones suficientes para establecer fehacientemente los modos en que unas y otras se conectan entre sí. Pero es precisamente por ello que la reflexión teórica es estrictamente necesaria para el pensamiento del historiador. En referencia a la cuestión del patronazgo en el Antiguo Egipto, las fuentes enfatizan su presencia en el Primer Período Intermedio, o algunos siglos antes, si se consideran los indicios aquí sugeridos. Pero la reflexión teórica permite remontar esa existencia a tiempos muy anteriores, al menos a aquellos tiempos en los que la lógica estatal comenzaría su persistente tarea de reconfiguración social. Es que todo indica que tal reconfiguración no podría darse solo por la vía de los procedimientos específicamente ligados al monopolio de la coerción. Allí donde el Estado penetra, se abren espacios que, al parecer, no solo el Estado ocupa. Se abren espacios para vínculos interpersonales que implican subordinación pero no requieren del uso sistemático de un aparato coercitivo. Se trata de un tipo de prácticas que parece regirse por otra lógica. Y es lícito reconocer esa lógica bajo el nombre del patronazgo.

Observaciones finales

A fin de cuentas, ¿hay algún cambio que justifique la mayor referencia al patronazgo en los testimonios del Primer Período Intermedio (y de finales del Reino Antiguo) o se

trata solamente de una cuestión de los modos azarosos en los que se ha preservado la evidencia? En rigor, hay razones que permiten sospechar algo de lo primero. Las referencias precedentes a trayectorias como las de los nomarcas Tjeti-Kaihep en Akhmim, o Qar en Edfu, dejan ver la existencia de familias que controlan esos cargos por generaciones. En efecto, la tendencia al afincamiento territorial de los altos funcionarios estatales se afirma durante la Dinastía VI, como puede advertirse en la expansión de las necrópolis de élite en diversas regiones del Alto Egipto. La afirmación local de los administradores estatales podría haber favorecido el fortalecimiento de sus vínculos locales, que bien podrían haberse expresado, al menos parcialmente, a través de diversas formas de patronazgo. Por otra parte, a juzgar por los testimonios disponibles, la presencia de funcionarios e instalaciones estatales parece haber ido incrementándose en el tiempo, y su mantenimiento podría haber redundado en una creciente presión fiscal sobre la población campesina (Moreno García 2004: 277). Esa presión podría haber impulsado el empobrecimiento y el endeudamiento en ciertos sectores del campesinado, y la búsqueda, por parte de estos, de encontrar algún patrón que los ampare, como sugiere la referida autobiografía de Qar (en la que el nomarca asume las deudas de otros como propias) y las de otros funcionarios que se jactan de haber impedido que se despoje a un hijo de los bienes de su padre. Si bien estos elementos no parecen decisivos a la hora de establecer el origen de las prácticas de patronazgo, podrían haber incidido en cierta intensificación de esas prácticas en tiempos de la Dinastía VI.

Por lo demás, con la crisis del Estado central que tiene lugar a fines del Reino Antiguo, las autobiografías de los altos funcionarios experimentan una sensible serie de cambios, entre los que se destaca la pérdida de centralidad de la figura del rey y una mayor variedad temática, que trasciende,

sin excluir completamente, las fórmulas expresivas más estereotipadas de las épocas previas. Entre los tópicos que las biografías del Primer Período Intermedio tratan con mayor atención se halla, precisamente, el de las acciones que el funcionario lleva a cabo por propia iniciativa, que lo invisten con los oropeles de la bravura y la valentía, tanto como con los de la generosidad y la actitud protectora hacia los necesitados, atributos que convienen a la imagen general del patrón. Sin embargo, antes que un cambio en la estructura social, como proponía Assmann, parecería más apropiado ver en tal expansión de las referencias al patronazgo una variación en las formas de simbolización y de legitimación de las figuras de autoridad³². Si hay algo que recorre el conjunto de autobiografías funerarias del Reino Antiguo, es la condición central del rey en tanto referente que motiva y justifica las acciones de los funcionarios en el marco de una lógica plenamente estatal (cf. el siguiente capítulo). Con su repliegue, los procedimientos de auto-representación parecen desplazarse hacia otra lógica, que se hallaba igualmente disponible en el marco de las prácticas sociales de la época³³. En efecto, la lógica del patronazgo, junto a la

32 Aunque Godinho (2007) no considera la situación política del Primer Período Intermedio en términos de una crisis del Estado central sino como la culminación de una política de descentralización en la que la autoridad es delegada a gobernantes locales que todavía representan al Estado central (p. 2), alcanza una conclusión compatible respecto de los modos de autopresentación de las élites regionales en contextos mortuorios a fines del III milenio a.C., cuando la figura del rey es dejada de lado y surgen identidades centradas en la autosuficiencia y en la membresía en el *household* de los gobernantes regionales (pp. 126-128).

33 En este punto, la lógica del parentesco también parece extenderse como resultado del repliegue de la estatal. De acuerdo con Moreno García (2006b: 230), “el auge de los cultos a algunas personalidades locales durante el Primer Período Intermedio se explica probablemente por la crisis de la realeza unitaria en aquella época. Las élites locales debieron apoyarse en gran medida en sus tradiciones y sus valores sociales, basados en el prestigio del linaje, para desarrollar nuevas fuentes alternativas de autoridad y de legitimación ante sus subordinados, precisamente en una época en la que la realeza ya no era capaz de asegurar esta función”.

estatal y la parental, coexistían en la estructuración de la antigua sociedad egipcia. Así, antes que la emergencia de un nuevo actor social, lo que parece suceder en el Primer Período Intermedio es un nuevo balance en los modos en que se acoplan unas lógicas que organizaban la trama social desde tiempos muy anteriores.

CAPÍTULO 6

Lógicas coexistentes. Lo estatal, lo parental y lo patronal en la escena sociopolítica del valle del Nilo del IV al III milenio a.C.¹

Una de las cuestiones más atractivas que, desde un punto de vista teórico, presenta el proceso en el que adviene el Estado egipcio es, en rigor, una de sus consecuencias inmediatas: la dinámica de expansión y consolidación de la lógica estatal. A diferencia de lo que sucede en la contemporánea Mesopotamia, donde el alcance de lo estatal quedó durante largos siglos autocontenido en el contexto de los centros urbanos y sus periferias inmediatas, en el valle del Nilo se produjo un proceso de expansión relativamente rápido, que condujo, en el transcurso de la segunda mitad del IV milenio a.C., a la unificación política de la región comprendida entre la Primera Catarata y el mar Mediterráneo. Es posible pensar que ese proceso de expansión, poco conocido en sus detalles, se produjo en función de dos grandes modalidades, una más directa y asociada al ejercicio de la coerción, y otra más indirecta y consensual, en la que intervienen, de distinto modo, las lógicas del parentesco y del patronazgo.

1 La base de este capítulo fue publicada en Campagno 2013b.

Ahora bien, una vez que, en el umbral del III milenio a.C., ese proceso expansivo se detiene, esas mismas modalidades parecen continuar proporcionando los ejes para el proceso de consolidación de lo estatal. En tal sentido, lejos de repelerse mutuamente, es posible advertir que la lógica estatal, la parental y la patronal se acoplan de múltiples modos en la estructuración de un ordenamiento sociopolítico en el valle del Nilo. Para considerar algunas formas específicas de esos acoples, este capítulo se centrará en el análisis de ciertos textos funerarios, en un arco temporal que abarca desde la Dinastía I hasta la VI, esto es, a lo largo de la época de unidad política que corresponde al período Dinástico Temprano y al Reino Antiguo (3000-2200 a.C.). Se trata de reflexionar, a partir de algunas inscripciones autobiográficas de altos funcionarios estatales y de los *Textos de las pirámides*, acerca del lugar que ocupan lo estatal, lo parental y lo patronal en la articulación de los contextos en los que intervienen esos funcionarios, así como el rey y los dioses.

Expansión de lo estatal y coexistencia con otras lógicas de organización social

Se ha visto en el capítulo 4 que la tradición egiptológica ha legado una suerte de “salto” en el modo en que se enfoca el paso del período Predinástico a las épocas subsiguientes, que tiende a caracterizar las sociedades preestatales a partir de modelos antropológicos –y de allí se deriva cierto aprecio por la cuestión del parentesco– y la sociedad que se consolida a partir del período Dinástico Temprano haciendo foco en la cuestión del Estado. Se trata de un procedimiento que, más allá de la evidente importancia que lo estatal posee en tiempos dinásticos, tiende a pasar por alto la continuada relevancia de la lógica del parentesco en la estructuración

social, así como la existencia de otras formas de lazo social, como aquellas que se basan en lazos de dependencia personal y que corresponden a lo que aquí llamaremos lógica del patronazgo (Campagno 2006; 2009b).

¿Cómo puede enfocarse el problema de esta multiplicidad de lógicas estructurantes en las sociedades estatales antiguas sin minimizar la importancia de las transformaciones que lo estatal introduce en las sociedades preexistentes? Desde el punto de vista que aquí se sostiene, el problema decisivo del surgimiento de lo estatal es el de la paradójica emergencia de prácticas basadas en el monopolio legítimo de la coerción en contextos previamente organizados a partir de la lógica parental, basada en principios recíprocos que, *a priori*, se oponen a los que se establecen con el Estado. En el marco de las dinámicas que tienen lugar en sociedades organizadas por el parentesco, sin embargo, existen ámbitos intersticiales donde la lógica parental no rige y donde, en consecuencia, pueden darse condiciones propicias para la emergencia de lo estatal (Campagno 2014; cf. capítulo 2 de este libro). Esos contextos son propicios en la medida en que no operan allí las limitaciones que tienen lugar donde el parentesco domina, de modo que, desde el punto de vista analítico, se caracterizan por una ausencia antes que por una propiedad positiva. En otras palabras, esos contextos no son *específicamente* propicios para la aparición de prácticas estatales, sino *genéricamente* propicios para la emergencia de prácticas no regidas por la lógica parental. Por ello, las prácticas de patronazgo, en la medida en que introducen un tipo de subordinación social que va más allá de lo que el parentesco regula, también podrían tener, en los mismos intersticios, condiciones favorables para su propia existencia.

Veamos el asunto un poco más de cerca. Respecto del surgimiento del Estado en el valle del Nilo en torno de

mediados del IV milenio a.C., y en función de la documentación disponible, los ámbitos intersticiales que han sido propuestos en otros trabajos corresponden a los contextos proporcionados por las guerras de conquista entre comunidades, por los procesos de concentración de población en núcleos urbanos y por la existencia de líderes sagrados desocializados (cf. capítulo 2 de este libro). Por un lado, si los conflictos bélicos que parecen haber tenido lugar en el Alto Egipto durante la fase Nagada II (c. 3600-3300 a.C.) hubieran sido guerras de conquista, implicarían un tipo de imposición permanente del grupo de los vencedores sobre el de los vencidos, que emergería en el marco mismo de las acciones coercitivas que tienen lugar en la actividad guerrera. Por otro lado, los procesos de nucleación de población que, para el mismo período, tienen lugar en la misma región y en particular en Hieracópolis, permiten sospechar la constitución de poblaciones urbanas heterogéneas, con subgrupos cuya articulación podría involucrar diversas formas de conflicto y subordinación, habida cuenta de su procedencia diversa. Aún por otro, la posible existencia de liderazgos sagrados en tiempos predinásticos, de los que la posterior realeza egipcia podría ser una manifestación extrema, permite pensar en el carácter extraparental con que frecuentemente se define este tipo de liderazgos, lo que hace de los líderes unos individuos insertos en el orden social pero al margen de la lógica que lo regula. Todos estos ámbitos intersticiales, en la medida en que el parentesco no rige en ellos, podrían facilitar la emergencia de prácticas de diverso tipo. Las prácticas de tipo estatal podrían haber encontrado allí condiciones favorables y, habida cuenta de que conocemos de sobra acerca de su existencia en tiempos posteriores, es posible reconocer allí sus contextos iniciales. Pero otras formas de subordinación social podrían verse igualmente favorecidas.

En particular, la cuestión de los liderazgos sagrados es muy atractiva porque el registro etnográfico indica que estos líderes suelen ser los únicos socialmente habilitados para disponer de diversos tipos de forasteros (cautivos de guerra, fugitivos de otras comunidades) que entablan con el líder una relación de dependencia personal, y pueden constituir una especie de séquito (Campagno 2016a). Alain Testart (2004) ha propuesto ver en este tipo de séquitos el origen de lo estatal, toda vez que estos grupos, ligados únicamente al líder, podrían estar en condiciones de imponer a la sociedad la voluntad de su jefe. Respecto del punto que interesa tratar aquí, tal posibilidad es doblemente significativa porque, por un lado, ese séquito –no ligado al resto de la sociedad– podría ejercer prácticas coercitivas, dado que sus miembros no se hallarían vinculados a ella por medio de la lógica del parentesco; y por el otro lado, porque el tipo de relación que establecerían con el jefe tampoco sería parental sino un lazo de dependencia directa, compatible con aquella que involucra la lógica del patronazgo. Así, el mismo contexto podría favorecer, al mismo tiempo, la expansión de lo estatal y de lo patronal. En un sentido similar, los contextos urbanos e incluso los conflictos entre comunidades podrían haber favorecido no solo la aparición de lazos de tipo estatal sino también otras formas de subordinación, más consensuales, como las que el patronazgo implica.

Comoquiera que haya sido, la principal dinámica política que tiene lugar en el valle del Nilo en los últimos siglos del IV milenio a.C. implica un proceso de expansión estatal cuyos detalles se desconocen pero cuyo resultado sería –hacia algo antes del 3000 a.C.– la unificación política de toda la región que abarca desde la primera catarata del Nilo hasta su desembocadura en el mar Mediterráneo. La historiografía tradicional –demasiado influida por los testimonios iconográficos de la época– suponía que tal proceso había sido

singularmente violento y había culminado con la conquista del reino del Bajo Egipto por parte de Menes, el mítico líder del reino del Alto Egipto. En tiempos más recientes, la arqueología ha tendido a proporcionar una imagen mucho menos violenta del proceso, habida cuenta de la inexistencia de testimonios contundentes de destrucción asociables a la supuesta conquista, y se han propuesto modelos que sugieren un proceso más pacífico de interacciones y de “integración”, aunque poco se dice acerca de las características específicas de tal proceso². Pero, en todo caso, ambas perspectivas permiten pensar en dos grandes escenarios verosímiles en relación con los modos de la expansión.

Por un lado, si la iconografía del período enfatiza fuertemente la violencia, debe reconocerse que, con independencia de su incidencia efectiva, al menos, el proceso debió haber sido *discursivamente* violento. Y, aunque la evidencia falte, no es posible excluir la posibilidad de que haya habido ciertos episodios asociados al conflicto. Por ejemplo, los testimonios de destrucción por fuego de un gran edificio en Tell Farkha a comienzos de la fase Nagada III podrían sugerir algún episodio de violencia (Cialowicz 2004: 380). Pero por otro lado, también es posible que, en mayor o menor medida, hayan tenido lugar ciertas prácticas de alianza o de subordinación más o menos aceptada de las élites de las áreas septentrionales hacia las élites meridionales, que habrían podido ostentar una capacidad política y militar suficiente para superar una eventual resistencia a su expansión. El hecho de que, en el plano estratigráfico, el sitio de Buto, uno de los núcleos más importantes del delta, presente una continuidad ininterrumpida entre las fases más antiguas

2 Acerca de la visión tradicional sobre el proceso de unificación política, cf. entre otros, Petrie 1912; Sethe 1930; Kaiser 1964. Acerca de la mirada arqueológica contemporánea, cf. principalmente los trabajos de Christiana Köhler (1995; 2002; 2008b). Cf. también Mączyńska 2011; Guyot 2011.

(de la cultura local) y las más recientes (de su integración en el dispositivo político estatal) (von der Way 1992), sugiere que al menos algunas formas de integración podrían haber sido más consensuales que violentas.

Lo que importa destacar en este punto es que el mismo proceso de expansión estatal podría haber involucrado dos modalidades diversas de extensión, una más directa, asociada a la imposición violenta respecto de potenciales resistencias, y otra más “indirecta”, expresada en distintas formas de incorporación pacífica. En tal sentido, una política de imposición violenta expresaría, desde el inicio, un tipo de prácticas que opera con arreglo a la existencia de un dispositivo coercitivo. En cambio, los mecanismos de incorporación más pacífica podrían haberse formalizado en términos de la lógica de parentesco si, por ejemplo, las élites de las regiones recientemente incorporadas hubieran accedido a cierta integración con las élites meridionales por vías tales como el matrimonio entre algunos de sus representantes. Y también podrían haberse expresado en términos de la lógica del patronazgo, si el dispositivo estatal integrara a las élites recientemente incorporadas sin conflicto abierto pero en una posición subordinada respecto del núcleo político meridional.

Esa misma duplicidad de modalidades que podría haber tenido la expansión política a finales del IV milenio a.C. parece haberse mantenido durante el III milenio a.C. con respecto a las formas en que se consolidaría y reproduciría la dominación estatal. En efecto, por un lado, la élite estatal procedería a la implementación de una política de intervención directa sobre el territorio, a partir de la realización de una serie de construcciones y de la creación de dominios productivos (*hwt*) a lo largo del valle y del delta del Nilo, así como del nombramiento de funcionarios destinados a

la administración del espacio políticamente controlado³. Y por otro lado, diversos indicios permiten notar que la élite central llevaría adelante una política de cooptación de las élites locales, tanto por la vía del parentesco como por la del patronazgo. Si las posibilidades de alianzas matrimoniales podrían remontarse incluso a los comienzos del Período Dinástico Temprano⁴, es para el Reino Antiguo que se conoce con mayor detalle este tipo de relaciones entre nobleza central y provincial, que incluye la educación juvenil de los ciertos nobles provinciales (Ibi de Deir el-Gabrawi, Weni de Abidos, Qar de Edfu) en la corte real, lo que sugiere cierto tipo de articulación subordinada de las élites provinciales al núcleo menfita (Moreno García 2005; 2009-10: 44-45).

Lo que interesa destacar en este punto es que esas modalidades de intervención directa e indirecta a través de las cuales se consolida la dominación estatal no operan como estrategias paralelas e incomunicadas sino en función de diversas lógicas de organización social cuyo despliegue implica recurrentes puntos de acople. De hecho, son los mismos individuos los que, de acuerdo con el contexto específico en el que se insertan, pueden proceder alternativamente como gobernantes al modo estatal, como patrones de sus subordinados, o como parientes en el marco de sus entornos familiares. En este sentido, las inscripciones funerarias de la élite egipcia suelen proporcionar buenos ejemplos de estos acoples, pues en algunas de ellas es posible advertir algo de esa multiplicidad de contextos regidos por distintas

3 Acerca de estos modos de penetración durante el período Dinástico Temprano, cf. Wilkinson 1999: 109-149. Para sus características durante el Reino Antiguo, cf. especialmente Moreno García 1999; 2004: 95-106; 2013a. Cf. también Martín-Pardey 1976; Bárta 2013b; Engel 2013; Papazian 2013.

4 Tal posibilidad ha sido sugerida, por ejemplo, para la reina Neithhotep, en el inicio de la Dinastía I, cuya tumba monumental en Nagada sugiere su pertenencia a una familia local, aliada por medio del matrimonio, con el núcleo del poder estatal. Cf. Hoffman 1979: 322; Trigger 1987: 61.

lógicas en los que cobran sentido las acciones que narran sus protagonistas⁵. Se trata, pues, de ver cómo esas lógicas *coexisten* en los escenarios delineados por esos textos. Consideremos algunos de esos ejemplos.

Lo estatal, lo parental y lo patronal en las inscripciones funerarias del III milenio a.C.

Merka (c. 2900 a.C.)

Como es sabido, las inscripciones funerarias de los funcionarios egipcios se remontan a una época temprana del proceso de consolidación estatal, que corresponde a tiempos de la Dinastía I. Por cierto, no sería sino hasta la época de la Dinastía IV que esas inscripciones trascenderían la mera mención de los títulos de los funcionarios, para incorporar referencias autobiográficas. Sin embargo, esas titulaturas permiten atisbar algunos elementos de esos contextos múltiples en los que esos funcionarios se hallarían implicados. Tomemos la estela funeraria de Merka, un alto funcionario de tiempos del rey Qaa, a finales de la Dinastía I, hallada en el cementerio de la élite en Saqqara norte⁶. Ante todo, no sorprende que Merka presente una serie de títulos ligados a diversas tareas dentro del dispositivo estatal. Se mencionan títulos asociados a la administración regional, tales como los de *ꜥd-mr zmjt*, administrador del distrito del desierto, y *hꜣꜣp Wnt*, inspector de una región o localidad denominada Wenet, y otros relacionados con el control dentro

5 Un análisis similar sobre las inscripciones funerarias de Ankhtifi, nomarca de Hieracópolis durante el Primer Período Intermedio (Dinastía IX, c. 2150 a.C.) ha sido propuesto en Campagno 2011c y el capítulo 7 de este libro.

6 Cf. Emery 1958, pl. 39. Para un análisis de los títulos de Merka, cf. Helck 1987: 230-236; Wilkinson 1999: 148-149.

del ámbito palatino, como *hrp ḥ*, inspector del palacio, y *hrp zh*, inspector de la cámara de audiencias. El término *hrp*, de hecho, es significativo para la caracterización del perfil estatal de Merka, pues su campo semántico remite a la idea de control, de una instancia que somete un ámbito determinado a su propio escrutinio o comando.

Ahora bien, más allá de las funciones estatales, la titulación de Merka involucra otros contextos de intervención. Por un lado, de los tres títulos que el alto funcionario destaca con una grafía más grande, dos de ellos (*smz* y *s(t)m*) corresponden a la esfera sacerdotal, y el tercero es el de *jrj-pḥt*, una dignidad que señala la membresía de Merka en el grupo *pat*, que muy probablemente correspondía a los parientes cercanos del monarca⁷. Lo que interesa notar en este punto es que, entre las identidades que Merka destaca en su inscripción, una de ellas lo presenta en su condición de pariente. Y por otro lado, otro de los títulos señalados es el de *šms-nzwt*, seguidor del rey, que parece aludir no a una condición administrativa sino a una relación de proximidad respecto del monarca. Esa proximidad, sin embargo, no necesariamente corresponde a la que es propia de la cercanía parental sino a la que otorga el hecho de *seguir* al rey, lo que parece sugerir un lazo de subordinación de tipo personal, como los que genéricamente corresponden a las prácticas de patronazgo. Así, incluso este tipo de inscripciones funerarias tempranas cuyo texto se limita a la mención de títulos permite reconocer que lo que caracteriza a altos funcionarios como Merka es su pertenencia al dispositivo estatal pero también su participación en otras dinámicas, asociables al parentesco y al patronazgo⁸.

7 Acerca del grupo *pat* como élite parental del rey, cf. Baines 1995: 133; 2006: 103; Wilkinson 1999: 135-136, 185-186. Se ha considerado la cuestión en el capítulo 4 de este libro.

8 Para otras referencias sobre este tipo de títulos tempranos posiblemente asociables a la lógica del patronazgo, cf. el capítulo 5 de este libro.

Metjen (c. 2600 a.C.)

Si nos trasladamos ahora a tiempos de la Dinastía IV, de acuerdo con los testimonios disponibles, una de las primeras inscripciones funerarias de altos funcionarios que incorpora al texto referencias que van más allá de títulos, nombres y ofrendas es la que corresponde a Metjen, alto dignatario en tiempos de los reyes Huni (último monarca de la Dinastía III) y Seneferu (iniciador de la Dinastía IV)⁹. Seguramente uno de los aspectos que más impacta de las inscripciones en la tumba de Metjen, en comparación con las de sus antecesores, es el concerniente a la multiplicación de títulos que expresan la pertenencia del funcionario al dispositivo estatal. No solo se trata de mayor cantidad de títulos, sino que estos aparecen reiterados una y otra vez a lo largo de los muros de la mastaba. Así, Metjen declara haber desempeñado actividades en muy diversos ámbitos estatales, desde funciones propiamente administrativas hasta tareas de tipo sacerdotal o militar. Entre las primeras, se destacan las profusas indicaciones de su condición de *ḥqꜣ ḥwt ʿt*, jefe de gran establecimiento, y de *ḏ-mr*, administrador, que Metjen desempeña en diversas regiones de Egipto, y en particular, las referencias como *ḥqꜣ spꜣt* y *sšm-tꜣ*, que lo invisten con la condición de nomarca e implican que el funcionario declara haber llegado a las más altas posiciones dentro del dispositivo político-administrativo del Estado. En todo caso, esas funciones más propiamente administrativas (en la dirección de nomos, de ciudades, de establecimientos y dominios productivos, de residencias reales, de áreas de aprovisionamiento) no excluye tareas

9 Dibujos e inscripciones: LD II: 3-7. Texto jeroglífico: *Urk. I*: 1-7. Principales traducciones: Breasted 1962 [1906]: 170-175; Gödecken 1976: 1-45; Baud y Farout 2001; Strudwick 2005: 192-194. Acerca de los títulos de Metjen: Helck 1987: 268-274; Piacentini 2002: 397-399.

más específicas, como las inherentes a su condición de *wr mđ šmꜥw*, grande los Diez del Alto Egipto –que Metjen menciona diez veces en su titulación, y que probablemente corresponda a funciones en el reclutamiento de mano de obra (Eyre 1987: 18; Helck 1987: 216, 221)–; a la de *wn-rꜣ ḥm-nꜥr*, encargado de la apertura de la boca, o la de *ḥrp wꜥbw*, supervisor de sacerdotes puros, que implican funciones asociadas al ámbito sacerdotal; o *ḏ-mr zmjt*, administrador de distrito desértico, *ḥrp nww*, comandante de cazadores, o *ḥrp ꜥtyw*, comandante de auxiliares libios, que corresponden a contextos más relacionados con la esfera militar (Piacentini 2002: 398). De este modo, a lo largo de su carrera, Metjen parece haber ejercido cargos en todas las áreas del dispositivo estatal.

Semejante calidad de funcionario jerárquico no excluye, sin embargo, un título que parece lejano respecto de las funciones de dirección y ejecución de órdenes. Se trata de la condición de *rh-nzwt*, conocido del rey, que Metjen menciona una decena de veces en su titulación¹⁰. Si bien el significado puntual de este título se ha discutido largamente –especialmente a través de la lectura *jrj-jht nzwt*, una de cuyas interpretaciones podría implicar un papel administrativo, como el de un funcionario ocupado de “las cosas del rey”–, las consideraciones más recientes de Michel Baud (1999: 109-112) parecen inclinar la balanza hacia la condición “honorífica” del título, como indicador de una proximidad respecto del monarca, que lo incluye entre sus hombres de confianza. En tal sentido, la condición de *rh-nzwt* se aproxima a la antes mencionada de *šms-nzwt* a propósito de Merka. En efecto, todo indica que se trata de una condición que describe un lazo de índole personal con el rey, de

10 Sobre la utilización del título de *rh nzwt* durante el Reino Antiguo, cf. Jones 2000: 327-328. Acerca de su significado, cf. Helck 1954: 26-28; Brunner 1974: 55-60; Strudwick 1985: 311; Doxey 1998: 125; Baud 1999: 107-112.

manera que el vínculo de subordinación que se entabla entre el monarca y su conocido sucede sobre un eje de sentido que es paralelo respecto de los que se establecen en el marco de las funciones administrativas. Por decirlo de otro modo, en estas últimas, el cargo designa una función específica; en el caso del *rh-nzwt*, en cambio, designa un tipo de relación: lo que se destaca es el vínculo personal y subordinado y no las tareas que tal condición tocan, lo que sugiere una dinámica de patronazgo entre el monarca y esos individuos a los que el rey conoce.

Por lo demás, las inscripciones funerarias de Metjen también aluden explícitamente a la lógica del parentesco, aunque tal información no corresponde a las referencias que proporciona la titulación del funcionario. Aquí la información procede de una serie de textos que Metjen decidió incluir en su tumba, y que parecen ser “decretos” reales a través de los cuales se establecían los modos a través de los cuales el funcionario había obtenido las tierras que constituirían su patrimonio funerario¹¹. En tal sentido, dos pasajes hacen mención de la herencia de los bienes paternos: *dj n.f jht.f z3b-z3 Jnpw-m-ḥnh*, “el juez y escriba Inpuemankh le legó sus bienes” (Urk. I, 2: 17), y *grg Grgt-Mṯn hnty dj n.f jt Jnpw-m-ḥnh*, “los ‘establecimientos de Metjen’ han sido establecidos de lo que le dio el padre Inpuemankh” (Urk. I, 3: 13-14). Estas frases son de interés aquí pues implican la plena vigencia de la lógica del parentesco para la transmisión hereditaria de los bienes. Otras referencias, más controversiales en cuanto a sus traducciones, también parecen implicar transmisiones patrimoniales entre padres e hijos. Así, en un pasaje parece constatarse una cesión de un campo de cuatro aruras de Metjen a su hijo: *jsṯ (sw hr) t3 dj n z3 wʿ*, “mientras (él aún está en) la tierra, fue otorgado a (su) único hijo (o a un solo hijo)” (Urk.

11 Tal es la interpretación de Gödecken (1976: 11-13), seguida por Strudwick (2005: 192-194).

I, 4: 3-4). Y respecto de otras tierras que dispone el funcionario, se indica que las otorga u obtiene *n mwt Nb.s-Nt jr.s jmyt-pr jm n msw*, “de la madre Nebesneit, cuando estableció el testamento para los hijos” (*Urk.* I, 2: 9-10)¹². Lo que importa destacar en este punto es que esos mismos “decretos” indican otra serie de dominios que Metjen aparentemente recibe en relación con los cargos que ejerce en el dispositivo estatal. De tal modo, todo sugiere una doble forma de acceso a la tierra por parte de los miembros de la élite estatal, en función de la pertenencia dentro de aquel dispositivo pero también en función de la transmisión de bienes de padres a hijos. Lo que equivale a decir que, respecto de esta cuestión, las lógicas estatal y parental parecen gravitar en forma simultánea.

Qar (c. 2300 a.C.)

Si damos ahora un nuevo salto hacia adelante en el tiempo, una de las inscripciones funerarias más significativas de los nobles provinciales durante la Dinastía VI, es la del nomarca Qar de Edfu, principalmente activo en tiempos del rey Merenra¹³. Las inscripciones de Qar, como las de otros nobles contemporáneos tanto en la corte menfita como en las provincias, se extienden notablemente respecto de las de períodos previos, introduciendo o expandiendo tópicos tales como apelaciones al lector acerca de los comportamientos a seguir en la tumba, y referencias de corte autobiográfico, destacando el modo de obrar que el difunto tuvo durante su vida, lo que le valió el aprecio de su entorno y, en particular, del monarca. Esas referencias pueden aparecer fuertemente estandarizadas, repitiéndose idénticas en

12 Acerca de las interpretaciones de estas frases, cf. Menu y Harari 1974: 130-141; Gödecken 1976: 11; Moreno García 2004: 87.

13 Texto jeroglífico: Daressy 1917: 130-140; *Urk.* I, 251-255. Traducción: El-Khadragy 2002 (incluye las representaciones del nicho de ofrendas); Strudwick 2005: 342-344.

diferentes tumbas, o presentar una mayor especificidad, refiriendo a situaciones que son descritas mediante detalles (lugares, acciones puntuales) que confieren a la biografía un carácter más “personal”¹⁴. En este marco, los contextos de intervención que Qar referencia en su autobiografía aparecen fuertemente definidos por su pertenencia al dispositivo estatal. Sin embargo, tal cosa no suprime otras referencias, que implican otro tipo de dinámicas, como las que corresponden al parentesco o al patronazgo.

Por cierto, las referencias más visibles que emanan del texto de Qar lo colocan en la esfera estatal. Por un lado, su titulación, en la que se acoplan títulos tales como nomarca (*hrj-tp* [ꜥ] *n spꜣt*), gobernante (*hꜣty-ꜥ*), supervisor del Alto Egipto (*jmj-r šmꜣw*), grande de los Diez del Alto Egipto (*wr mꜩ šmꜣw*), juez y administrador de lugar preeminente (*zꜣb ꜥꜩ-mr nj nst hntjt*), chambelán del palacio real (*hrj-tp nzwꜣt pr-ꜥ*), sacerdote lector (*hrj-ḥbt*), o guardián de los secretos de la Casa de la Duat (*hrj-sšꜣtꜣ n pr Dwꜣt*) indican una serie de contextos estatales de intervención, tanto en la esfera político-administrativa como en la religiosa. Por otro, algunas referencias biográficas enfatizan esa pertenencia respecto del dispositivo estatal. Veamos un ejemplo de ello:

Entonces la Majestad de Merenra me hizo ir al nomo de Edfu en calidad de compañero único (smr wꜥꜣtj) y gran jefe del nomo (hrj-tp n spꜣt), y en calidad de supervisor del grano del Alto Egipto (jmj-r šmꜣw) y supervisor de sacerdotes (jmj-r ḥm(w)-nꜣr) [...] No se encontró que (algo comparable haya sido hecho por) el jefe que estaba anteriormente en este nomo. Esto fue gracias a mi vigilancia, gracias a mi excelencia en controlar los asuntos de la Residencia (Urk. I, 254: 3-4, 10-1).

14 Acerca de las autobiografías de los funcionarios del Reino Antiguo, cf. Kloth 2002. Cf. también Strudwick 2005: 42-46.

Como puede advertirse, Qar subraya el hecho de que llega a su nomo por orden del rey, y que es el esmero y la eficiencia con que ejecuta la política real lo que le permite destacarse respecto de sus antecesores. Este es un atributo decisivo de la dinámica estatal: las decisiones se toman en el extremo superior y la cadena de mandos del funcionariado se limita a ejecutar las órdenes con la mayor fidelidad posible.

Los contextos de tipo estatal, sin embargo, no son los únicos que pueden apreciarse en el mundo que expresa la tumba de Qar. En el arquitecónico que corona el nicho de la tumba, se presenta una amplia escena (2,13 m de ancho) que representa el banquete funerario (El-Khadragy 2002: 206-207). Allí aparece Qar, acompañado de su esposa (*hmt.f mrt.f* [*špst*] *nzw*t ...*tk*, “su amada esposa, la noble real ...*tek*”), recibiendo las ofrendas de manos de doce personajes de estatura menor, presididos por otro de una estatura intermedia. Este último es su hijo mayor (*z3.f smsw smr w^ctj Ppy-^cnh*, “su hijo mayor, el compañero único Pepi-*ankh*”), y de los otros doce, los primeros cuatro son también hijos de Qar (*z3.f hrj-^chbt J3z*, “su hijo, el sacerdote lector *Ias*”; *z3.f smr w^ctj ^cnhk-Ppjj-m-Mn-nfr*, “su hijo, el compañero único *Ankh-Pepi-em-Mennefer*”; *z3.f smr Hwj-wj*, “su hijo, el compañero *Khuiui*”; *z3.f smr Ppjj-m-^ch3t*, “su hijo, el compañero *Pepi-em-hat*”). Más abajo, otras cuatro escenas representan al noble acompañado de sus esposas e hijos¹⁵. Así, se advierte claramente el componente parental de estas representaciones: en efecto, el escenario que plantea el banquete funerario constituye una situación en la que la lógica del parentesco gravita de modo dominante.

Por otro lado, uno de los pasajes textuales de las inscripciones plasma en palabras una caracterización de Qar que lo reenvía al mismo contexto parental: “Yo fui el amado de su padre (*mrjj n jt(.f)*), alabado de su madre (*hzjj n mwt.f*), amado de sus

15 Sobre estas escenas, cf. el análisis de El-Khadragy 2002; McCorquodale 2010: 163-165, 170, 241-242.

hermanos (mrrw snw.f)” (*Urk.* I, 255: 8). De este modo, el noble no se define a sí mismo solamente a partir de las posiciones que ocupa en el dispositivo estatal. Si su condición de nomarca de Edfu o de supervisor del Alto Egipto es indudablemente central para la expresión de su existencia, hay otros contextos en los que lo central es su condición de padre, de esposo, de hermano, de hijo. Y en el juego entre esas identidades que se aprecian en la tumba de Qar y que remiten a la lógica del Estado y a la del parentesco, parece haber cierto espacio para entrever también ciertas referencias a la condición operativa de la lógica del patronazgo. Veamos la cuestión más de cerca. Como ya se ha mencionado a propósito de las inscripciones de Metjen, también en la tumba de Qar aparece mencionado el título de *rh nzw*. Pero en la tumba del nomarca de Edfu, el término sirve para identificar no solo a Qar sino también a las tres portadoras de ofrendas al nomarca, que aparecen detrás de sus hijos, en la escena del banquete funerario (se trata de tres *rh nzw*, de nombres Wehat, Tjefet y Qedet). Este punto es interesante, por cuanto, al aparecer junto al entorno familiar, es posible suponer que estas “conocidas del rey” tienen una singular proximidad al nomarca. Ahora bien, en la medida en que el título las identifica como conocidas *del rey* y no del nomarca, es posible pensar también que tuvieran vinculaciones personales con el rey, aunque al mismo tiempo mantuvieran estrechas relaciones con el entorno nobiliario local. De hecho, como se ha indicado, el epíteto que acompaña el nombre de la esposa de Qar es el de *špst nzw*, “noble del rey”, lo que podría indicar una relación aún más fuerte entre el monarca menfita y la élite de Edfu, por la vía de un vínculo matrimonial.

Del mismo modo que sucede con la condición de *rh nzw*, las inscripciones de Qar mencionan el título de *smr (w^cty)*, que también podría asociarse a una relación de subordinación personal. En efecto, la condición de *smr*, que se remonta

a la Dinastía I, implica la noción de “amigo” o “compañero” del rey, y parece definir, desde el comienzo de su uso, un tipo de asistentes ligados al servicio personal del monarca (Helck 1987: 215). A partir de la Dinastía IV, la especificación *smr w^cty*, amigo/compañero único, parece enfatizar aún más la estrechez del lazo que une a los portadores de tal título con el rey¹⁶. En la tumba de Qar, el nomarca aparece repetidamente mencionado como *smr w^cty*, una condición a la que accede desde los tiempos de su temprana formación en la corte menfita (véase abajo), y el mismo título es empleado en relación con dos de sus hijos en la escena del banquete funerario que venimos de considerar. En esa misma escena, otros dos hijos son mencionados como *smrw*, una condición que también ostentan otros dos portadores de ofrendas (el *smr Jmb* y el *smr Htp*). Lo que interesa destacar aquí es que la condición honorífica que confiere tal título no opera por medio de la expresión de una función operativa específica sino simplemente de una relación de confianza y de proximidad con el rey, que constituye un tipo de vinculación personal como las que caracterizan a los lazos de patronazgo.

Ahora bien, la importancia del patronazgo en las inscripciones de la tumba de Qar se extiende mucho más, y en dos direcciones. Por un lado, entre las acciones que Qar destaca acerca de su vida, existe una que indica que él ha pagado con sus propios recursos las deudas de ciertos necesitados:

Con respecto a cualquier hombre que yo encontré en este nomo agobiado por un préstamo (t³bt) de grano de otro, yo pagué a su acreedor (con bienes) de mi dominio funerario (Urk. I, 254: 17 – 255: 1).

16 Acerca de los títulos honoríficos de *smr* y *smr w^cty*, cf. Gardiner 1947: 20*; Helck 1954: 24-26; Baer 1960: 3; Kanawati 1977; Strudwick 1985: 182-183, 310-311; Doxey 1998: 164; Panić-Štorh 1999-2000: 153-156.

La referencia parece retomar un tópico estandarizado y muy conocido en las autobiografías funerarias desde tiempos de la Dinastía V, referido a dar ayuda al necesitado, como se aprecia en esta misma biografía (*Urk.* I, 254: 13-16). Sin embargo, la mención en las inscripciones de Qar agrega un nivel de especificidad muy significativo, por cuanto se indica que el necesitado es, en rigor, un endeudado, y que el nomarca cancela las deudas utilizando bienes de su propio dominio (Moreno García 1997: 30). En tal sentido, no es inverosímil suponer que, una vez liberado de su deuda, ese individuo quedaría con algún compromiso con su valedor. Es que, en efecto, ¿se puede suponer que ese necesitado no retribuiría, al menos, con su lealtad, atributo central de las prácticas de patronazgo? Se abre allí un terreno para sospechar formas de subordinación que pueden prosperar en los intersticios de los contextos propiamente estatales.

Y por otro lado, resultan de interés las referencias que hace Qar a su vida juvenil, que preceden inmediatamente a la descripción ya aludida del momento en el que el rey Merenra lo envía de regreso a Edfu para ejercer el gobierno del nomo. Señala Qar:

Yo fui un joven (ḥwn) que portaba la cinta en el reinado de Teti, y fui llevado a Pepi para la instrucción entre los hijos de los jefes (msw ḥrjw-tp). Fui designado como compañero único (smr wꜥtj) y supervisor de los asistentes del palacio (jmj-r ḥntj(w)-š pr-ꜣ) bajo Pepi. Entonces la Majestad de Merenra me hizo ir al nomo de Edfu... (Urk. I, 253: 18 – 254: 3).

Semejante evocación de Qar acerca de los hechos de su juventud es muy significativa porque en esa descripción se entrecruzan las tres grandes lógicas de organización social que estamos aquí considerando. En efecto, por un lado, de

acuerdo con el análisis de Juan Carlos Moreno García (2005: 221), la educación del futuro nomarca en la corte menfita parece corresponder a cierto tipo de relaciones de cooptación clientelar entre las élites regionales y la élite central: las élites provinciales entablarían por este medio un tipo de relación directa con la sede central del poder real. Por otro lado, el modo en que se entabla esta vinculación de patronazgo inter-élites involucra a la lógica del parentesco, pues son los propios hijos de los líderes regionales los que son enviados a la corte del monarca. Ya en la corte, Qar ocupa sus primeras posiciones en el dispositivo administrativo, para finalmente retornar a Edfu, para asumir allí las más altas funciones estatales. Si nos atenemos, además, a la información de la escena del banquete funerario, en su regreso a Edfu, Qar parece retornar acompañado de una esposa con vinculaciones directas con el poder central y otras *rht nzw* que podrían fortalecer los lazos entre el nomarca y la corte real tanto por la vía del parentesco como por la del patronazgo.

De este modo, la autobiografía de Qar de Edfu permite ver con mayor claridad aquello que se insinúa ya en las informaciones procedentes de las titulaturas de los funcionarios desde la Dinastía I. Más allá de la impronta fuertemente estatal que se aprecia en ellas, por cuanto todos los oficiales se presentan a sí mismos como integrantes del dispositivo estatal, en todas las inscripciones hay cierto espacio para indicar que las lógicas del parentesco y del patronazgo son de gran importancia para la constitución de esas élites como tales y para la concreción global de las dinámicas sociopolíticas en el valle del Nilo durante el III milenio a.C.

Textos de las pirámides

Una última referencia a textos funerarios de la época nos coloca ahora en un contexto discursivo lejano respecto del

que corresponde a las autobiografías de los funcionarios. Es el de los *Textos de las pirámides*¹⁷, que reflejan principalmente los procedimientos ascensionales del rey difunto para integrarse a la comunidad de los dioses. Dada esa temática, en tales textos abundan las referencias a los vínculos que conectan al monarca con tales deidades, así como a los que relacionan a unos dioses con otros. Y en la medida que los recursos simbólicos para elaborar las representaciones acerca del mundo ultraterreno proceden de la propia sociedad que con ellos opera, vale la pena considerar la incidencia que en ellas podrían haber tenido las lógicas de organización social que estamos analizando. ¿Qué dicen los *Textos de las pirámides* acerca de esas lógicas de organización social?

Ante todo, no sorprende advertir que la lógica del parentesco exhiba allí un papel dominante. Por un lado, en múltiples pasajes, el rey es invocado como “padre” o como “padre Osiris” por el hablante, que, de hecho, representa al hijo del difunto (en ocasiones, asimilado a Horus). Por el otro lado, el rey difunto aparece como hijo y hermano de los dioses, de modo que su ascenso al cielo significa su integración plena en una comunidad a la que él pertenece por el legítimo derecho que le proporciona su condición de pariente. De este modo, en fórmulas tales como *tꜣj tꜣw jt Wsjr N*, “¡*Elévate por ti mismo, padre Osiris el rey!*” (Pir. 606§ 1700a^p), o *hꜣ N pw jnk zꜣ.k jnk Hrꜣw*, “*Oh rey, yo soy tu hijo, yo soy Horus*” (Pir. 106§ 69a^N), el sucesor del rey difunto refiere a éste en términos de parentesco, identificándose a sí mismo como su hijo y legitimando de este modo su derecho a ser el nuevo rey de Egipto. En otros pasajes, en cambio, puede apreciarse claramente el escenario plenamente parental que acoge al monarca difunto en su seno. Por ejemplo, en Pir.

17 Texto jeroglífico: Sethe 1908; 1910. Principales traducciones: Faulkner 1969; Allen 2005; Carrier 2009-10.

577 § 1526a^P los dioses reciben al rey en el cielo, diciéndole: *jj sn. n smsw tpj n jt. fwtwtj n mwt. f*, “Bienvenido, nuestro hermano mayor, primogénito de su padre, primogénito de su madre”. Y en una letanía de identificación del rey con Osiris (Pir. 219 § 168a^{U,T,P,M,N}), “este Osiris que está aquí” (*pw-nn Wsjr*) es presentado a toda la Enéada y a otros dioses, refiriéndose a él como el hijo de Atum, Shu, Tefnut, Gueb y Nut, el hermano de Isis, Neftis, Seth y Thoth, y el padre de Horus. Así, en la medida en que el rey que muere deja en la tierra a su hijo y viaja al cielo para integrarse a sus padres y hermanos, toda la reproducción de la realeza –en tanto existencia presente, pero también en tanto procedencia y continuidad futura– se explica por medio de la lógica del parentesco¹⁸.

La dominancia del parentesco no excluye, sin embargo, que múltiples pasajes de los *Textos de las pirámides* aludan al rey en su condición más propiamente estatal, como alguien que, apenas llegado al cielo de los dioses, ejerce allí un poder que replica el que ejercía en la tierra. De tal modo, el rey gobierna, controla, juzga, domina. Veamos algunos ejemplos. La presencia del rey en la corte se evoca en Pir. 459 § 866b-c^{P,M,N}, donde se dice al rey: *ḥw. k m ḥrp ḥrp. k m jz3t j. wḏ. k mdw n nṯrw*, “tú golpearás con el bastón, dirigirás con el cetro y gobernarás a los dioses”. En Pir. 673 § 1993a-b^{P,M,N} es posible notar otra escena de sumisión al poder del rey, cuando se le proclama que *jw n. k Psḏty m ksw j. wḏ. k mdw n ḥnmmt*, “la Doble Enéada vendrá en obediencia a ti, y tú gobernarás a la población”. Y en Pir. 603 § 1678a-b^{P,M,N}, el dominio del rey se describe en términos que, de hecho, convendrían más a un monarca terrestre que a uno celeste: *jj. n. f ḥq3. f njwwt sšm. f grgwt wḏ. f mdw n jmyw Nww*, “él ha venido para dominar las ciudades, dirigir los establecimientos y gobernar a quienes están

18 En referencia a los textos de las pirámides de Unis y de Pepi I, se considera la cuestión en el capítulo 8 de este libro.

en el Nu". De este modo, hay suficiente espacio en estos textos para caracterizar el poder del rey que asciende al cielo a partir del ejercicio de la fuerza que corresponde a una dinámica política estructurada a través de la lógica estatal.

Por último, hay algún pasaje de los *Textos de las pirámides* que permite atisbar también esa subrepticia pero decisiva presencia de la lógica del patronazgo en el mundo egipcio del III milenio a.C. Ciertamente, en los *Textos*, se trata de una presencia módica respecto de las que disponen lo parental y lo estatal, lo cual, en todo caso, es indicativo del hecho de que el parentesco y el Estado constituían las instancias centrales de simbolización de las dinámicas políticas durante el Reino Antiguo. Pero, a pesar de ello, aparece en los *Textos* una escena que parece remitir a esos lazos de subordinación personal en la corte, expresados por las figuras ya mencionadas del *rh nzw*, del *smr* y del *šms*. En efecto, en Pir. 456 § 856a-e^{P,M,N}, el rey declara conocer cuáles son los procedimientos para transformarse en un seguidor de Ra-Haractes:

El rey la conoce, esta recitación de Ra; el rey las hará, estas recitaciones mágicas de Haractes, y el rey será un conocido de Ra (rhj n R°), un compañero de Haractes (smr n Hr-šhty), y la mano del rey será llevada (=el rey será llevado de la mano) al cielo entre los seguidores de Ra (šmsw n R°).

Esas condiciones de “conocido”, de “compañero” y de “seguidor” con las que el rey se autoidentifica respecto de Ra-Haractes parecerían contradictorias respecto de aquellas escenas en las que es el rey quien se halla ejerciendo el dominio sobre los dioses. No se enfatizará nunca lo suficiente el hecho de que, para las características del pensamiento egipcio, estas aparentes contradicciones no son tales, pues no operan en función de la búsqueda de una coherencia

sistemática de los enunciados entre sí sino de un procedimiento que intenta dar relevancia al término de referencia, que es aquí la potencia del rey (Cervelló 1996). Una potencia que puede presentarse en términos de paridad parental, para enfatizar la equivalencia entre el monarca y los dioses, pero también de dominio estatal, para destacar el poder omnímodo del rey, o incluso de patronazgo, para subrayar la proximidad del rey respecto de los secretos de los dioses.

A modo de conclusión

El análisis que aquí se ha propuesto sugiere que lo estatal, lo parental y lo patronal pudieron operar como *lógicas coexistentes* respecto de la estructuración social en el valle del Nilo durante el III milenio a.C. Contrariamente a cierta percepción simplista, que podría sugerir que la sociedad egipcia de ese milenio debió estar organizada exclusivamente a través de la dinámica estatal, una mirada más atenta permite notar que, aunque la lógica estatal es decisiva para comprender el modo en que se organizaba aquella sociedad, esa lógica no estaba sola en cuanto a los modos de hacer sociedad. Poniendo el foco en las inscripciones funerarias de la élite egipcia durante el III milenio a.C., se ha podido notar que los altos funcionarios del dispositivo político, cuya existencia se halla inevitablemente determinada por su pertenencia al Estado, indican en sus titulaturas y sus biografías otros campos de pertenencia, regidos por otras lógicas de organización social. En tal sentido, las prácticas asociadas al parentesco y al patronazgo no solo confieren otros criterios de identidad a los individuos involucrados en ellas, sino también implican otras formas de hacer, que divergen sensiblemente de los comportamientos esperables de un funcionario estatal en tanto funcionario y

abren, por ello, otras alternativas para la canalización de las dinámicas sociopolíticas. Ciertamente, a pesar de sus notorias diferencias, esas lógicas se acoplan en la estructuración de la sociedad egipcia. Así, son los mismos funcionarios los que se presentan en su condición de ejecutores estatales, pero también de personajes próximos al monarca o de integrantes de grupos parentales, en entornos cuyas reglas no son estatales aunque resultan funcionales respecto de la reproducción más amplia del ordenamiento estatal. Y ese mismo acople de lógicas sociales es el que quizás permite comprender con más claridad las referencias a dinámicas estatales, parentales y patronales en la sociedad de los dioses que describen los *Textos de las pirámides*, en la medida en que los redactores de tales textos recurrirían a contextos sociales conocidos a la hora de caracterizar ese mundo divino. Tanto las autobiografías de los altos funcionarios como los textos ascensionales del monarca dejan ver así cierta heterogeneidad en la constitución de la escena sociopolítica del valle del Nilo en el III milenio a.C. Una heterogeneidad que corresponde, pues, a la coexistencia del Estado, el parentesco y el patronazgo como lógicas estructurantes del lazo social.

CAPÍTULO 7

De Herkhuf a Ankhtifi. Autobiografías y lógicas sociales en el valle del Nilo hacia finales del III milenio a.C.¹

El “caos”

A caballo de viejas percepciones historiográficas y a partir de un modo al menos ingenuo de interpretar las fuentes históricas, la egiptología tradicional abrazó la idea de que la historia egipcia estaba jalonada por varios períodos “oscuros”, el primero de los cuales constituía una verdadera *dark age*. Se trataba de la época que coincide *grosso modo* con los últimos dos siglos del III milenio a.C., a la que se denominó Primer Período Intermedio, y se concibió como una fase interpuesta entre dos épocas aparentemente más plenas: las del Reino Antiguo (2700-2200 a.C.) y del Reino Medio (2000-1750 a.C.). Ciertos textos de este último período –las *Lamentaciones de Ipuwer*, la *Profecía de Neferti*– hablaban de un tiempo anterior que había sido una suerte de monstruoso “mundo al revés”, en el que el orden social se hallaba completamente subvertido. Con base en estos

1 La base de este capítulo fue publicada en Campagno 2014c.

textos, y en combinación con algunos textos de la época en cuestión –especialmente, ciertas autobiografías de los jefes locales– y otros más tardíos –como la *Enseñanza para Merikara*– se llegó a elaborar un cuadro dramático, en el que la hambruna generalizada, las violentas invasiones de los asiáticos y la revolución social encabezada por un iracundo “proletariado” habían arrasado con todo lo conocido con anterioridad².

En tiempos más recientes, los especialistas fueron abandonando estas percepciones, admitiendo que ese cuadro general estaba demasiado basado en representaciones que correspondían al modo egipcio de referir al caos y al modo en que éste había sido suprimido por los monarcas del Reino Medio. Es cierto que muchos de ellos parecen tener cierta nostalgia respecto del empleo de esas imágenes calamitosas que sus predecesores habían elaborado, y aún gustan de caracterizar el final del Reino Antiguo en términos de “caída”, de “colapso” o de “desastre”, que parecen aplicables a todo lo que sucedía en la época³. Sin embargo, también existe una tendencia a comprender el Primer Período Intermedio como una época de cambios que no configuran ninguna

2 Considérese, a modo de ejemplo, la descripción del período que proponen Drioton y Vandier (1964 [1952]: 183): “La invasión extranjera y la guerra civil se abatieron sobre Egipto [...] La situación de Egipto, en esa época, era trágica. El pueblo aprovechaba la anarquía existente para cumplir lo que se ha denominado ‘la revolución social’. Los nobles fueron desposeídos por la plebe; el terror reinaba en todas partes, ninguna persona osaba emprender iniciativas, los campesinos no cultivaban la tierra y era inútil que el Nilo cumpliera sus crecidas, pues nadie trabajaba y el hambre se agregaba a los males precedentes”. En similar sentido, cf. Vercoutter 1986 [1965]: 256; Wilson 1988 [1951]: 160.

3 Las alusiones dramáticas son actualmente más frecuentes en textos de divulgación, incluso elaborados por especialistas (cf., por ejemplo, Hassan 2011, donde se habla del “desastroso colapso de la monarquía”; http://www.bbc.co.uk/history/ancient/egyptians/apocalypse_egypt_01.shtml). En los últimos tiempos, sin embargo, las referencias al “colapso de las civilizaciones” también se han multiplicado en el ámbito estrictamente académico: cf. Tainter 1988; Diamond 2005; perspectivas críticas en McAnany y Yoffee 2010.

catástrofe generalizada pero sí pueden ser interpretados en términos de *crisis*. En efecto, si los indicadores de una grave crisis social en el paso del Reino Antiguo al Primer Período Intermedio brillan por su ausencia o resultan más que sospechosos, hay un sentido específico en el que aún es posible hablar de crisis: la del dispositivo político estatal centralizado en la corte real, que se había constituido en los umbrales de la Dinastía I, con la unificación del territorio comprendido entre la primera catarata del Nilo y el mar Mediterráneo. Se trata, en este sentido, de un proceso de fragmentación política en el marco del cual se asistiría a una creciente merma de la potencia de intervención de aquel dispositivo estatal central –así como a una variación en sus modos de simbolización–, dando lugar a la autonomización de ciertos núcleos regionales, y a una serie de conflictos entre algunos de estos núcleos, que se extendería hasta la estabilización de un nuevo escenario centralizado a partir de los reyes tebanos que darían comienzo a la Dinastía XI⁴.

Ahora bien, así definida, esa crisis implica que deja de reproducirse un dispositivo estatal que había sido central para la articulación social en el valle del Nilo durante siglos. ¿Cómo incide entonces ese proceso de fragmentación en las principales dinámicas sociopolíticas existentes? Para muchos autores que han considerado estos períodos, a pesar de enfatizar el “colapso” del Estado, parecería tratarse de una mera reducción de escala, en la medida en que se sostiene que la fragmentación desemboca en la constitución de pequeños Estados regionales. Así por ejemplo, Joseph Tainter indica que, a finales del Reino Antiguo:

4 Por cierto, al señalar el carácter principalmente político de la crisis, no se sugiere que los cambios que tienen lugar durante el Primer Período Intermedio acontezcan únicamente en el ámbito de las prácticas políticas sino que solo en este ámbito puede determinarse un contexto de *crisis*. Sobre las características del período según perspectivas egiptológicas más recientes, cf. Daneri 1992; Seidlmayer 2000; Franke 2001; Moreno García 2004: 271-300; 2009.

La autoridad política del rey declinó a medida que se alzaba el poder de los gobernantes provinciales y la riqueza de la nobleza administrativa [...]. En 2181 a.C. la Dinastía VI terminó y el Reino Antiguo colapsó; la unidad nacional se desbarató, emergieron varios pequeños Estados (*statelets*) independientes o semi-independientes, y hubo muchos gobernantes y generalmente cortos reinados (1999: 1006-1007).

Para Guillemette Andreu (1997 [1994]: 9): “Aquí y allá, ciertos reyezuelos (*kinglets*) asumieron el título de Rey del Alto y el Bajo Egipto, liderando los pequeños Estados (*little states*) que ellos habían forjado para sí mismos”. También Barry Kemp (1992 [1989]: 303) parece concebir el problema de un modo parecido, cuando considera que, durante el Primer período Intermedio, el nomarca Ankhtifi de Hieracópolis, “habiéndose apoderado de tierras, estuvo, por un breve período, gobernando en efecto un Estado en miniatura (*a miniature state*)”.

Otros autores parten de consideraciones en cierto modo opuestas. En efecto, para ellos, aquel “colapso” del Reino Antiguo es generador de novedades en las dinámicas socio-políticas dominantes. Para algunos de ellos, entre los que sobresale Jan Assmann (2003 [1996]: 50), el Primer Período Intermedio implica un cambio específico en la estructura social, definido por “la emergencia de un nuevo actor social: el patrón”. Tal novedad introduciría un “estrato intermedio” en el esquema social del Reino Antiguo, en el cual, según el autor, “el rey y su entorno (*clique*) ejercían un dominio absoluto sobre una masa inorgánica de súbditos”⁵. En similar sentido, Detlef Franke (2001: 531) considera que es durante

5 El análisis de la autobiografía de Ankhtifi corresponde a las pp. 94-105. Se considera el asunto también en el capítulo 5 de este libro.

el Primer Período Intermedio cuando “las redes sociales se desarrollaron más allá de la familia nuclear y de la relación de amo y sirviente, al vincularse los seguidores a patrones locales por lazos recíprocos de seguridad por fidelidad, dependencia económica, y el ideal ideológico del buen pastor”. Para Elen Morris (2006: 68), en cambio, parece tratarse de un proceso que, en cierto modo, reedita las antiguas dinámicas preestatales. En efecto, aun pensando que lo estatal permanece durante el Primer Período Intermedio como una especie de “memoria viviente” (*living memory*), la autora considera que el proceso político de tal época es “análogo al que había existido inmediatamente antes de la primera formación del Estado” (p. 64), en el IV milenio a.C.: “en ambas eras, la concentración de la gente en locaciones discretas, la emergencia de líderes fuertes, y –como era repetidamente proclamado durante el Primer Período Intermedio– una necesidad muy real de adquisición de tierra arable condujeron a la formación de alianzas y el fomento de hostilidades entre varias élites regionales”⁶.

Como habrá ocasión de advertir, todas estas miradas parecen insuficientes para considerar el problema de las dinámicas sociales de finales del III milenio a.C. en el valle del Nilo. Y, sin embargo, tienen algo de razonable. En efecto, las percepciones en clave de continuidad organizativa de los nomos pone de relieve la cuestión de la vigencia de la lógica estatal. Las observaciones que señalan la emergencia de prácticas de patronazgo también apuntan a una lógica específica de producción de lazo social. Y la alusión a una analogía con los tiempos preestatales permite pensar –aunque su autora no lo haga expresamente– en la principal lógica

6 De hecho, en p. 58 Morris afirma que la fragmentación llega hasta niveles comunales: “Debido a la quiebra del gobierno fuertemente centralizado, las periferias se fragmentaron primero al nivel de las comunidades locales, cada una de las cuales se vio forzada a mirar internamente o a sus vecinos más cercanos para lidiar con los problemas y satisfacer sus necesidades básicas”.

de organización social de tales tiempos, vale decir, la lógica del parentesco. Son esas tres lógicas –las que corresponden a lo estatal, lo patronal y lo parental– las que, desde la perspectiva que aquí se plantea, estructuran la existencia social en el Egipto de finales del III milenio a.C. Y es por ello que aquí proporcionarán la clave de lectura de los textos que serán analizados⁷.

Lo que este capítulo propone es una consideración de dos conocidísimas autobiografías funerarias: las que proceden de los sepulcros de Herkhuf en Qubbet el-Hawa⁸ y de Ankhtifi en Mo'allá⁹. Las actividades que refiere Herkhuf, alto funcionario del Alto Egipto con base en Elefantina, corresponden a los reinados de Merenra y Pepi II, a mediados de la Dinastía VI, c. 2300 a.C., es decir, una época de plena vigencia del dispositivo político estatal centralizado en la corte real menfita, que había cobrado forma hacia más de siete siglos. Los asuntos que describe Ankhtifi, jefe del nomo hieracompolitano probablemente a comienzos de la Dinastía IX de Heracleópolis, c. 2150 a.C., corresponden en cambio a una época en la que aquel dispositivo político centralizado había cesado o, al menos, contraído notablemente. La posibilidad de comparar ambas autobiografías puede ser de interés, en primer lugar, porque se trata de dos de las más emblemáticas fuentes de cada uno de los períodos considerados, y constituyen, por tanto, dos textos clave en la construcción historiográfica de tales períodos. Y en segundo lugar, porque ambas fuentes corresponden, de hecho, al

7 La cuestión general de la importancia de lo parental, lo patronal y lo estatal para comprender la historia egipcia antigua, así como el enfoque analítico en términos de lógicas sociales, han sido consideradas en otros textos. Cf. Campagno 2006; 2009b; 2009d y los capítulos 5 y 6 de este libro.

8 Cf. *Urk. I*: 120-131 (texto jeroglífico). Traducciones: Breasted 1962 [1906]: 150-154, 159-161; Lichtheim 1973: 23-27; Strudwick 2005: 328-333.

9 Cf. Vandier 1950 (publicación de la tumba y textos). Otras traducciones del texto: Schenkel 1965: 45-57; Lichtheim 1973: 85-86.

mismo género textual, de modo que el análisis comparativo opera sobre soportes estrictamente equivalentes.

En tren de considerar tales textos, es dable suponer que los contrastes entre el Reino Antiguo y el Primer Período Intermedio hayan dejado huellas en un tipo de textos cuya existencia atraviesa ambas épocas¹⁰. Así las cosas, ¿qué es lo que principalmente refleja el contraste entre las autobiografías de Herkhuf y de Ankhtifi? ¿Una continuidad básica, como escenario para un cambio que sería meramente de escala? ¿Un cambio drástico, que supone la irrupción de una nueva forma de constituir el lazo social? ¿Un retorno a los tiempos sin Estado? Veamos qué se puede leer en los textos.

Lo estatal

Desde su emergencia en el valle del Nilo hacia mediados del IV milenio a.C., la lógica estatal se instituye como dinámica dominante en la estructuración social. En efecto, aquello que solemos llamar “Antiguo Egipto” es básicamente el espacio articulado por medio de esta lógica, que implica la instalación del monopolio legítimo de la coerción como parámetro constitutivo de toda una serie de prácticas decisivas, incluyendo la toma y la transmisión de decisiones políticas, así como la extracción de tributo. No sorprende que los testimonios de épocas fuertemente centralizadas como las que corresponden al Reino Antiguo refieran reiteradamente a tal lógica. Y esas referencias se hacen aún más explícitas cuando se trata de un tipo de textos como las autobiografías de los altos dignatarios, que definen su posición social principalmente en función de su pertenencia al ámbito estatal.

10 Acerca del contraste entre las autobiografías del Reino Antiguo y del Primer Período Intermedio, cf. Coulon 1997: 120-122.

Si se considera la autobiografía de Herkhuf, ese sesgo fuertemente estatal es lo primero que se advierte con claridad. La membresía respecto del dispositivo estatal se expresa copiosamente, de diversas maneras. Ante todo, esto se hace inmediatamente visible en la titulación que Herkhuf presenta en ocho oportunidades (*Urk. I, 120: 14-15; 121: 4-5; 121: 9-10; 123: 8-9; 123: 12-15; 123: 16 - 124: 6; 127: 16-17; 128: 4*) a lo largo de su autobiografía, a través de la cual el funcionario asume una identidad dominante en función de su pertenencia al aparato del Estado. Veamos un ejemplo:

El gobernante (ḥꜣty-ꜣ), compañero único, sacerdote lector, quien está en la cámara, pastor de Nekhen, jefe de Nekheb, tesorero del rey del Bajo Egipto, compañero único, sacerdote lector, supervisor de intérpretes, quien está a cargo de todos los asuntos de la Cabeza del Alto Egipto, quien está en el corazón de su señor, Herkhuf (Urk. I, 123: 12-15).

Como puede notarse, este tipo de titulaturas combina posiciones ligadas al servicio político-administrativo (gobernante, jefe, supervisor, quien está a cargo de todos los asuntos) con otras que indican un lazo expreso con el monarca (compañero único, quien está en el corazón de su señor). En lo que respecta a las posiciones administrativas, se aprecia con claridad que Herkhuf se encuentra a las órdenes del rey. Esto se advierte fundamentalmente en referencia a las principales acciones que el oficial refiere en su tumba: las expediciones hacia las regiones sureñas:

La Majestad de Merenra, mi señor, me envió (ḥꜣb) [a Iam] [...] Su Majestad me envió por segunda vez [...]. Su Majestad me envió por tercera vez a Iam (Urk. I, 124: 9, 17; 125: 13).

El rey *envía* a Herkhuf. No solicita, no propone: el rey ordena. Del mismo modo que Herkhuf lo hace respecto de quienes tiene a su cargo, por ejemplo, para mantener informado al monarca de sus actividades:

[Entonces yo envié un oficial con un hombre de] Iam al séquito de Horus, para hacer que la Majestad de Merenra, mi señor, supiera (rh) (Urk. I, 126: 7-9).

En efecto, el rey exige saber. La autobiografía de Herkhuf abunda en ello, a partir de lo que se presenta como la transcripción de una carta del propio rey Pepi II, instruyendo especialmente a Herkhuf respecto del cuidado que ha de tener en el traslado de un pigmeo a la corte real (por ejemplo, le dice: “*haz diez inspecciones por noche*”, *Urk. I 130: 13*) y comunicándole las órdenes que ha dado para garantizar con provisiones el retorno exitoso de la expedición:

Se han impartido órdenes (wd) a (cada) jefe de establecimientos nuevos, compañero y supervisor de sacerdotes para comandar que se tomen las provisiones que están a su cargo, del almacén de cada establecimiento y de cada templo; no hago ninguna excepción (hw) (Urk. I, 131: 4-7).

La contrapartida esperable de las órdenes impartidas es la ejecución precisa de ellas. Herkhuf se ufana de haber realizado todo lo que el rey ha determinado realizar, desde la obtención de bienes hasta el despliegue de la violencia guerrera:

[Yo soy] quien trae todos los productos del extranjero a su señor [...], quien impone (wdj) el temor de Horus en las tierras extranjeras [...], quien hace lo que a su señor place (Urk. I, 123: 17; 124: 3-4).

Esta es, en efecto, la condición del funcionario ideal, que transmiten las autobiografías del Reino Antiguo. La condición de un ejecutor que cumple prodigiosamente con los deseos del rey divino, lo que a cambio le reporta el reconocimiento del monarca:

*Quienes escuchen lo que Mi Majestad ha hecho por ti dirán:
‘¿Hay algo igual a lo que se ha hecho por el compañero único
Herkhuf cuando retornó de Iam, dado el celo (rsw) que puso
en hacer lo que su señor ama, le place y ordena?’ (Urk. I,
129: 10-14).*

Ahora bien, ¿qué sucede, en esta línea, con la autobiografía de Ankhtifi? Ciertamente, para la época en que escribe el nomarca de Hieracómpolis, la situación política había variado fuertemente. Esas órdenes como las que refiere Herkhuf, emanadas en Menfis y cumplidas en Nubia, ya no habrían podido ser siquiera formuladas. Pero la crisis del dispositivo estatal central, ¿implica una suerte de “retorno” a las dinámicas preestatales? ¿Implica, en cambio, una atomización por medio de la cual las dinámicas estatales continúan incambiadas a escala local o regional? Las referencias a la lógica estatal en la autobiografía de Ankhtifi permiten notar que aquella no se desvanece pero que tampoco produce un Estado “en miniatura”, en el que lo estatal pudiera operar con total autonomía respecto de lo que sucedería fuera de él.

Del mismo modo que sucede con la autobiografía de Herkhuf, el indicador más evidente de la existencia de una dimensión estatal en las inscripciones de Ankhtifi procede de las referencias a su titulación. En una decena de ocasiones (Inscr. 1, 5 [2 veces], 6, 7, 10, 11, 13, 15, 16.3), la evocación de las acciones que Ankhtifi había realizado durante su vida viene precedida de la mención de los títulos que había detentado. Veamos una de ellas:

El miembro de la élite (jrj-pꜣt), gobernante (ḥꜣty-ꜣ), tesorero del rey del Bajo Egipto, compañero único, sacerdote lector, jefe del ejército, jefe de intérpretes, jefe de las regiones montañosas, gran jefe de los nomos de Edfu y de Hieracómpolis, Ankhtifi (Inscr. I).

Los paralelismos notables entre los títulos que menciona Ankhtifi y los anteriormente indicados por Herkhuf no dan lugar a dudas acerca del hecho de que la autopresentación de Ankhtifi sigue un protocolo compatible con el utilizado por los altos funcionarios del Reino Antiguo cuando destacan su pertenencia al dispositivo estatal. Es cierto que estos títulos conviven ahora con otras referencias en las que Ankhtifi se autocalifica de “bravo” (*nḥt*) y de “héroe” (*tꜣy*), lo que destaca –como veremos a continuación– su posición autónoma de patrón. Pero no es menos cierto que son copiosas las referencias a un tipo de títulos que solo cobran sentido en el marco de la lógica estatal. Por cierto, podría pensarse que esos títulos, o algunos de ellos, pudieran haber perdido su sentido primario y que, en tiempos de Ankhtifi, únicamente implicasen una calificación “honorífica”. Pero en tal caso, la argumentación solo se desplaza un paso: en efecto, si no se tratara de cargos efectivamente ejercidos, el sistema de referencias honoríficas habría seguido operando según los criterios de exaltación propios del Reino Antiguo, en los que lo decisivo era la inserción en el dispositivo social presidido por el rey-dios.

Precisamente, el monarca divino no se halla totalmente ausente en el escenario que plantea Ankhtifi. Una breve inscripción asociada a una de las pinturas murales de la tumba señala:

Horus trae el Nilo [la inundación] para su hijo Neferirkara (Inscr. 16.18).

Es cierto que se trata de una inscripción marginal en el conjunto mortuario. Pero es muy significativa, en más de un sentido. Por un lado, con independencia de las discusiones acerca de su identidad específica (cf. Vandier 1950: 35-40; Spanel 1984; Daneri 1992: 70), la mención a un rey Neferirkara es decisiva porque implica que Ankhtifi reconoce que la monarquía existe por fuera del nomo hieracopolitano que él dirige. Por otro lado, el hecho de que la única mención al rey remita al contexto divino y a la consecución de la inundación, sugiere, como apunta Stephan Seidlmayer (2000: 131), que el monarca es mencionado “en su rol sagrado como mediador entre la sociedad humana y las fuerzas de la naturaleza”. ¿Podría interpretarse esta referencia como un reconocimiento del carácter sagrado pero no necesariamente estatal del rey? Posiblemente. Seidlmayer señala, en este punto, que el rol político del rey “había sido asumido por otras autoridades” (2000: 131). ¿Qué autoridades? Si se relee la inscripción, es Horus quien garantiza la inundación para el rey. Otra de las inscripciones de la autobiografía también pone en el centro de la escena a la misma divinidad, pero en un plano mucho más político:

Horus me trajo al nomo de Edfu por vida, prosperidad y salud, para restablecerlo [...] Horus deseaba restablecerlo, y me trajo a mí para restablecerlo (Inscr. 2).

Ankhtifi describe entonces el estado de abandono en el que halló a su nomo vecino, y cómo obró para recuperar el orden allí. Lo que interesa destacar aquí es que el nomarca de Hieracópolis interviene en Edfu no por su propia cuenta sino por orden de Horus, en calidad de autoridad política. Podría especularse aquí acerca de la importancia de Horus en estos nomos sureños, o acerca de la caracterización del

rey como un personaje sagrado que no ejerce el poder político, pero lo importante es el hecho de que las prácticas de la realeza –tanto cósmicas como políticas– aparecen como ejercidas desde fuera. La potencia de Ankhtifi, que el nomarca remarca a lo largo de su autobiografía, no niega la existencia de otro poder, que rige en una escala más amplia, y al que Ankhtifi acude como instancia que legitima su posición y su accionar. Esto mismo sucedía con Herkhuf, aunque allí la dimensión cósmica y política de lo estatal se hallaban claramente unidas en la figura de los monarcas menfitas a los que responde el funcionario¹¹.

Lo patronal

Permanezcamos analizando la autobiografía de Ankhtifi¹². De acuerdo con lo que indicábamos en el inicio, Jan Assmann y otros autores sugieren que el patronazgo es una dinámica social que se establece en el Primer Período Intermedio. De hecho, el análisis de Assmann para ilustrar este punto opera precisamente sobre la autobiografía de Ankhtifi, en tanto tales inscripciones constituirían, según el autor, uno de los mejores testimonios para la caracterización de esa nueva “estructura social” patronal. En efecto, las inscripciones autobiográficas del Primer Período Intermedio enfatizan la capacidad autónoma de acción de los dignatarios y ensalzan sus figuras no ya por haber gozado del favor real, como es norma durante el Reino Antiguo,

11 Considérese en este sentido la referencia, ya apuntada (*Urk.* I, 124: 3), en la que Herkhuf señala que él es “quien impone el temor de Horus”, en explícita alusión al monarca, identificado con el dios halcón.

12 Se retoman en este apartado, por necesidades comparativas, los textos de la autobiografía de Ankhtifi presentados en el capítulo 5 de este libro. Se remite a ese capítulo para mayores referencias bibliográficas.

sino por cualidades propias tales como la bravura, la sabiduría y la generosidad. Se trata de cualidades que asocian al poderoso local no tanto con una autoridad superior sino más bien con aquellos que de él dependen. Consideremos un ejemplo de cómo describe Ankhtifi su propia potencia:

Yo soy el comienzo y el fin de la gente; quien encontraba qué decir cuando hacía falta, al frente de la tierra, debido a mi profunda determinación; de palabra hábil y corazón firme en el día de la unidad de los nomos. Yo soy un héroe sin igual (Inscr. 3).

Esa fuerza autónoma del nomarca aparece, en varias ocasiones, orientada hacia la protección del necesitado:

Yo di pan al hambriento, ropas al desnudo, ungüento a quien no tenía, sandalias al descalzo; di mujer a quien no la tenía. Yo hice vivir a [las ciudades de] Hefat y Hormer [...] Nunca permití que hubieran muertos de hambre en este nomo" (Inscr. 10). Yo rescaté al débil del poderoso, escuché la palabra de la viuda (Inscr. 13).

Ahora bien, esas acciones de protección, de las que Ankhtifi se jacta a lo largo de su autobiografía, no son sin contrapartida. Como conviene a los lazos de reciprocidad asimétrica que caracterizan a las prácticas de patronazgo, los beneficios materiales que el patrón obtiene para su cliente implican que este debe retribuirle con lealtad. No es casual que en repetidas ocasiones en las que Ankhtifi refiere a sus tropas, destaca particularmente su confiabilidad (*d3mw n mḥ-ib*: ‘tropas confiables’, literalmente ‘de corazón pleno’). Por lo demás, si están claros los beneficios que Ankhtifi ofrece a sus protegidos, igualmente lo está el riesgo que corren aquellos que no los retribuyen con lealtad:

En cuanto a cada uno sobre los que puse mi mano, nunca les pasó algo [malo], debido al secreto de mi corazón y la excelencia de mis planes; pero en cuanto a todo ignorante (hm) y todo miserable (hwrw) que se puso contra mí, recibí de acuerdo con lo que dió [...] En cuanto al que escuchó mi consejo, nunca le pasó algo [malo]; el que me escuchó, dió gracias al dios; el que no me escuchó, lo lamentó (Inscr. 13).

De este modo, la potencia de Ankhtifi –expresada tanto en términos de fuerza como de sabiduría y riqueza– parece investirlo con las atribuciones propias de un patrón. Su capacidad de subordinar no parece manifestarse en el marco del ejercicio legítimo de la coerción –es decir, en su condición de funcionario– sino en el intercambio asimétrico que se entabla con sus subordinados, en donde la protección equivale a la lealtad, y donde la sustracción al pacto no constituye un acto de rebelión sino más bien de traición¹³.

Ahora bien, ¿se trata, como propone Assmann, de un cambio en la “semántica cultural”, que a finales del Reino Antiguo produciría el paso “del funcionario al patrón”? ¿Es el patrón un “nuevo actor social”? Hay razones para sospechar que no se trata de una novedad tan radical. La información que proporcionan las prácticas funerarias de las élites del Reino Antiguo tiende a sugerir que las prácticas de patronazgo se hallaban por entonces plenamente vigentes. Por un lado, la iconografía de las tumbas tiende a presentar escenas que sugieren la existencia de grandes *households*, en los que es común observar lazos de subordinación personal

13 La referencia al nomo de Edfu en el que interviene Ankhtifi como *pr Hww*, “casa de Khuu” (Inscr. 2) también podría reflejar este tipo de articulación social. En efecto, la percepción del nomo en términos de una casa familiar sugiere la importancia del parentesco pero también la del patronazgo, en la medida en que puede entenderse la “casa” en términos de un *household*, es decir, de un tipo de organización no solo integrada por parientes sino también por miembros dependientes, ligados a través de relaciones de clientelismo. Al respecto, cf. Maisels 1987: 334, 354; 1990: 166.

como los que implica el patronazgo. Por otro lado, la disposición de ciertas tumbas de miembros de la élite, acompañadas de tumbas de menor escala, permite inferir un tipo de subordinación entre los ocupantes de unas y otras, que se aprecia tanto para el Reino Antiguo como para el Primer Período Intermedio. Pero principalmente, las propias autobiografías de los funcionarios del Reino Antiguo, más allá de que invariablemente postulan la pertenencia estatal del difunto, también parecen expresar otras relaciones, que no necesariamente siguen una lógica de tipo estatal. En efecto, desde tiempos de la Dinastía V, en los que las autobiografías funerarias se hacen considerablemente más extensas, existen ciertas referencias –participación de miembros de las élites regionales en la corte central, pago de deudas de campesinos empobrecidos– que han sido interpretadas en el sentido de vínculos personales de subordinación¹⁴.

De hecho, es en el contexto de tales autobiografías del Reino Antiguo en el que comienzan a extenderse las frases que enfatizan los actos de ayuda al necesitado por parte del funcionario, que se continúan visiblemente en el Primer Período Intermedio, como se advierte en las inscripciones de Ankhtifi. La autobiografía de Herkhuf, ciertamente, forma parte del conjunto de textos del Reino Antiguo en el que tales afirmaciones se enuncian explícitamente:

*Yo di pan al hambriento, ropas al desnudo; yo crucé a tierra
a quien no tenía barco (Urk. I, 122: 6-8).*

Si bien podría argumentarse que este tipo de fórmulas corresponde a un recurso expresivo que no necesariamente debía tener un correlato en las prácticas de los funcionarios, lo que interesa aquí es que, en el marco del énfasis

14 Al respecto, cf. Moreno García 2005; 2009-10; cf. los capítulos 5 y 6 de este libro.

permanente en la condición estatal de los funcionarios, es decir, de ejecutores de la voluntad del monarca, hay espacio para apuntar a un tipo de comportamientos que no se infiere directamente de esa condición estatal de los oficiales y que parece mucho más asociable a prácticas organizadas a partir de una lógica diferenciada, como la que corresponde al patronazgo.

Por lo demás, como se apuntaba más arriba, la titulatura de Herkhuf incluye tanto cargos específicos en el dispositivo estatal como el título “honorífico” de *smr wꜣty*, “compañero único”, que subraya un lazo de proximidad entre Herkhuf y el monarca. Se ha visto en el capítulo 6 que este tipo de condiciones –como las de *šms*, “seguidor”, y *rhꜣ nzwꜣt*, “conocido del rey”– apunta a un tipo de vinculación personal que se entabla entre dos individuos de distinta jerarquía social (y, tratándose del rey egipcio, incluso ontológica), lo que se corresponde bien con los criterios básicos que sostienen las prácticas de patronazgo. Así, la lógica del patronazgo no solo operaría respecto de Herkhuf en su condición de “patrón” que se relaciona con los necesitados de ayuda sino también en condición de “cliente” que se conecta de modo directo con el rey.

Lo parental

Más allá de las referencias a la lógica estatal y a la patronal, las autobiografías de Herkhuf y de Ankhtifi ofrecen ciertos pasajes en los que los criterios que orientan las acciones parecen remitir a otra lógica de organización social, la del parentesco, que es dominante en los contextos no estatales, pero también se halla presente en los escenarios sociales articulados por lo estatal (cf. capítulo 4 de este libro). En efecto, una vez que lo estatal emerge, se presentan diversos

ámbitos sociales –desde las comunidades campesinas hasta las representaciones del mundo supraterráneo– cuya organización interna se entabla principalmente en clave de parentesco. Uno de esos ámbitos corresponde, precisamente, a uno de los modos básicos a partir de los que las élites estatales se articulan internamente. Por cierto, en el III milenio a.C., esos lazos parentales coexisten con los lazos estatales y los patronales y, por ello, no producen escenarios idénticos a los que es posible suponer para milenios anteriores. Sin embargo, en lo que refiere a los últimos siglos del III milenio a.C., se dibuja una línea de continuidades que no permite trazar un corte neto entre el Reino Antiguo y el Primer Período Intermedio.

La tumba de Herkhuf, en este sentido, testimonia en varias ocasiones esta importancia de la lógica parental. En primer lugar, una de las imágenes más destacadas en la entrada de la tumba presenta a Herkhuf ya anciano, provisto de un bastón, frente a un individuo llamado Djemi, quien le aporta una ofrenda. En las inscripciones que acompañan la imagen, se lee: “*su amado hijo mayor*” (z3.f smsw mry.f; Breasted 1962 [1906]: 154, nota a). Se aprecia allí que el hijo mayor cumple las obligaciones funerarias respecto de su padre, que constituyen en el Antiguo Egipto uno de los mandatos parentales centrales. Y entre los textos de la autobiografía, puede advertirse que también Herkhuf refiere haber honrado sus obligaciones en este sentido, pues, además de obtener el beneplácito del rey, ha obtenido el de todos sus parientes, incluido su padre, que le otorga sus bienes a través del testamento:

El rey me favoreció, y mi padre ha hecho un testamento (jmt-pr) para mí. Yo soy una persona excelente..., amado de mi padre y favorecido de mi madre, a quien todos sus hermanos aman (Urk. I, 121: 17 - 122: 5).

A lo largo de los textos, se advierten pasajes en los que la importancia del parentesco se aprecia de diverso modo, como cuando Herkhuf indica que, en su primer viaje a Iam, el rey lo envió “*junto con su padre, el compañero único, sacerdote lector, Iri*” (Urk. I, 124: 10), lo que hace suponer cierta continuidad parental en las actividades estatales, o cuando refiere haber intervenido “*en el caso en que un hijo fue despojado de la herencia de su padre*” (Urk. I, 123: 4), en salvaguarda –se sobreentiende– de los derechos parentales. Por lo demás, es el propio monarca quien le comunica que, en retribución por su esmero en tanto ejecutor de la voluntad real, la recompensa de Herkhuf se verá extendida a su línea de descendencia, lo que indica que, si el parentesco puede operar al servicio del Estado, también el Estado puede operar al servicio del parentesco:

Porque tú pasas día y noche pensando en cómo hacer lo que tu señor desea, Su Majestad cumplirá tus excelentes deseos, para beneficiar (šh) al hijo de tu hijo eternamente (Urk. I, 129: 6-9).

Veamos ahora cómo se presenta la cuestión en la tumba de Ankhtifi. De modo similar a lo que se advierte en la referida representación en la entrada del sepulcro de Herkhuf, la importancia del parentesco también se aprecia en varias escenas descriptas en las pinturas murales del nomarca hieracompolitano, así como en algunas de las breves inscripciones que las acompañan. En una escena de navegación, Ankhtifi es flanqueado por cuatro personajes masculinos de menor tamaño, que lo asisten en la tarea. De uno de ellos se preserva su nombre y relación con el nomarca: se trata de su hijo Idy. Probablemente, los otros tres personajes también sean hijos de Ankhtifi. En otras tres escenas, que describen prácticas de caza, de pesca y el banquete

funerario, el nomarca es acompañado de su esposa Nebi, cuyo nombre se preserva en dos casos. Finalmente, varias hijas de Ankhtifi lo acompañan en las escenas de caza y en el banquete funerario, de las cuales se identifican por nombre Nebi, Iret (?) y Abkau (Inscr. 16.6, 16.7, 16.13, 16.20). Tanto la esposa como el hijo y las hijas identificadas llevan el epíteto “*su amado (mry.f)*” o “*su amada (mrt.f)*”. En el único caso en que el texto se extiende sobre las acciones de estos parientes, se trata de las danzas que celebran sus hijas, y allí se lee: “*ellas hacen lo que ama Hathor en favor de Ankhtifi*” (Inscr. 16.6)¹⁵. De este modo, las relaciones de afecto y ayuda mutua que caracterizan a las prácticas parentales¹⁶ se advierten en el entorno inmediato de Ankhtifi, lo que destaca el papel central del parentesco en la trama interna de las élites estatales en el Antiguo Egipto.

Por otra parte, de un modo también compatible con lo que se presenta en la autobiografía de Herkhuf, Ankhtifi refiere una visita a su nomo del “*consejo (qnbt) del gobernador del Sud que reside en el nomo tinita para pedir la palabra de (mi padre), el gobernante, jefe de sacerdotes, gran jefe del nomo de Hieracópolis, Hetep*” (Inscr. 5). Y una de las inscripciones ligadas a las representaciones murales refiere a “*su hijo amado, el gobernante del nomo de Hieracópolis en su totalidad, Idy*” (Inscr. 16.20). De tal modo, se advierte una doble sucesión de padre a hijo en el ejercicio del más alto cargo estatal a nivel del nomo, que expresa la importancia de la posición parental en el acceso a los cargos de gestión política, una tendencia firme al menos desde la Dinastía VI.

Pero más allá de esta caracterización de la familia de Ankhtifi, la lógica del parentesco parece extenderse hacia

15 Sobre el análisis de estas escenas, cf. Vandier 1950: 13-18. Cf. Morenz 2009-10: 185-187.

16 Cf., por ejemplo, Fortes 1969: capítulo XII. Sobre las relaciones entre reciprocidad y parentesco, cf. Sahlins 1983 [1974]: capítulo 2.

dominios más amplios. Cuando refiere a la ya aludida intervención en el vecino nomo de Edfu, el nomarca señala:

Yo hice que un hombre abrazara a aquel que había matado a su padre o a aquel que había matado a su hermano (Inscr. 2).

Y respecto de una terrible hambruna que habría azotado al Alto Egipto, declara:

El Alto Egipto entero moría de hambre, cada hombre se comía a sus niños [...] Nunca permití que sucediera que alguien muriera de hambre en este nomo [...] No se encuentra nada similar (que haya sido hecho) por mis padres y ancestros (Inscr. 10).

Estas afirmaciones resultan muy interesantes porque en ambas aparece el parentesco como parámetro central para la ponderación de las acciones del nomarca. Por un lado, para describir el caos que parece reinar en Edfu antes de su intervención, las matanzas son identificadas en clave de parentesco. Y por el otro lado, para caracterizar la devastadora hambruna, Ankhtifi indica que, faltos de otros alimentos, los hombres llegan al punto de comerse a sus propios hijos. No hace falta discutir acerca de la veracidad de estas referencias: lo que interesa destacar aquí es que esas situaciones son presentadas como escenarios caóticos, y que ese caos violenta dramáticamente la vigencia de la lógica del parentesco. Es cierto que la intervención de Ankhtifi va más allá de lo esperable según la lógica parental¹⁷, pero está claro

17 Es interesante advertir que las acciones de Ankhtifi en estos contextos parentales parecen apoyarse en otros principios, que son aquellos que lo invisten con su carácter de "héroe sin igual", es decir, los que corresponden a su condición de patrón. Por ello, su intervención puede detener la operatoria parental (la esperable *vendetta* como respuesta al asesinato de un pariente) o reponer su vigencia (impidiendo el filicidio por hambre). Se trata de dos modos posibles

que el contexto de tal intervención remite a un horizonte parental. En cuanto al escenario de la hambruna, además, al calificar su respuesta ante la crisis, Ankhtifi nuevamente recurre al contexto parental: si su accionar ha sido superador respecto de cuanto se hubiera hecho en el pasado, ese accionar se pondera no respecto del pasado en general sino de aquello que ha sido hecho por sus ascendientes. Así, en ambas situaciones, el parentesco aparece como el telón de fondo que realza los logros del nomarca hieracompolitano.

Balance: lógicas sociales y ontología histórica

Así pues, el análisis de los modos en que se expresan lo estatal, lo patronal y lo parental en las autobiografías de Herkhuf y de Ankhtifi permite advertir, a partir de las semejanzas y de las variaciones en un mismo género textual, el impacto que produce la crisis del dispositivo estatal central sobre las principales dinámicas de estructuración social hacia finales del III milenio a.C. En tal sentido, todo indica que no se trata de una continuidad más o menos directa, aunque en una escala menor, de la forma en la que la lógica estatal había configurado el escenario social dominante durante el Reino Antiguo, pues la dinámica asociada al patronazgo parece haber cobrado una presencia mucho más decisiva en esos dos últimos siglos del III milenio a.C. Sin embargo, el patronazgo tampoco parece constituir un tipo de práctica radicalmente nueva, toda vez que se encuentra sugerida, entre otros contextos, en las prácticas de los propios funcionarios estatales durante los siglos anteriores. Y por cierto, la importancia de lo estatal y de lo patronal

de resolver la articulación entre dos lógicas disímiles de articulación social. Al respecto, cf. Campagno 2011c.

durante el Primer Período Intermedio indica que tampoco se trata de un “retorno” a la época preestatal, si bien la lógica del parentesco –tan importante en la organización comunitaria de las sociedades preestatales como en la articulación interna de las élites y los ámbitos aldeanos de tiempos estatales– también resulta central para comprender las formas de lo social en esta época de crisis.

En este sentido, la continuidad de las prácticas asociadas al Estado, al patronazgo y al parentesco durante la crisis política que tiene lugar a finales del Reino Antiguo sugiere que tal crisis no produce cambios drásticos en el plano de las principales dinámicas sociales. Sin embargo, tampoco se trata de continuidades plenas. En efecto, solo por mencionar aquello que es más evidente, está claro que el patronazgo adquiere una mayor centralidad tanto en los modos de estructuración social como en los de simbolización de la autoridad social y política. Y que esa centralidad mayor implica también reordenamientos en los modos en que lo estatal y lo parental actúan como dinámicas productoras de lazo social. Así, lo que parece producir la fragmentación política de los últimos siglos del III milenio a.C. no es un colapso al que sucedería una organización completamente nueva sino un nuevo balance en los modos de acople de las lógicas preexistentes de estructuración social.

¿Por qué, entonces, ciertas percepciones corrientes del paso del Reino Antiguo al Primer Período Intermedio insisten en sugerir un escenario descrito en términos de “colapso”? Más allá de las variantes entre las diversas caracterizaciones, es posible notar que, en general, suelen ser solidarias en su concepción ontológica acerca de lo histórico. No es éste el lugar para una consideración en profundidad de tal problema. Pero puede señalarse, al menos, que subyace a todas ellas cierta visión “cosista” de lo instituido: los individuos, las instituciones, los

períodos son percibidos en tanto objetos naturales, homogéneos, discretos, de modo tal que las propiedades que los caracterizan definen algo así como las esencias de tales objetos¹⁸. Las homogeneidades resultantes de esos procedimientos generan la falsa impresión de que las cosas son “en sí”, sostenidas por unas propiedades que las tornan macizas. Cuando esas propiedades no se registran, todo parece “colapsar”. Bajo semejante percepción, la crisis del dispositivo estatal central dominante durante la mayor parte del III milenio a.C. es interpretada como el final de toda una época y una sociedad porque –de un modo más o menos espontáneo– se acepta que ese dispositivo constituye la “esencia” de esa época y esa sociedad.

Sin embargo, tan pronto se abandona esa visión cosista, el panorama cambia. Un punto de vista como el que se ha intentado proponer aquí, a partir de las prácticas y las lógicas sociales, proporciona otra perspectiva ontológica acerca de la índole de lo histórico-social, que desnaturaliza ese tipo de objetos “en sí” y permite interpretar a partir del “hacer instituyente”, antes que a partir de aquello que se presenta como instituido. Desde esta perspectiva, es posible notar que esas entidades usualmente interpretadas como portadoras de una esencia que propulsa unos modos de ser y de hacer pueden, en rigor, estar implicadas simultáneamente en una diversidad de prácticas, que las construyen como tales entidades y las integran en distintas lógicas sociales. Así, el estudio del cambio histórico se centra en las condiciones que conducen al cese de la reproducción de una práctica, a la emergencia de prácticas nuevas, o a la configuración y reconfiguración de lógicas sociales, lo que no da lugar a la

18 Acerca de la visión “cosista” de lo instituido, cf. Lyotard 1989 [1979]: 46. Sobre la noción de “hacer instituyente”, cf. Veyne 1984 [1978]: 215 (cf. pp. 199-238). Esta perspectiva ha sido propuesta en Campagno 2002a: 65-66, 82-85.

percepción de completos colapsos de sociedades o épocas. Esa misma crisis del dispositivo estatal central, que las miradas tradicionales perciben en términos de catástrofe, se puede advertir entonces como una dinámica que genera nuevos modos de articulación entre lógicas sociales que se hallan presentes tanto antes como después de tal crisis.

La percepción de lo histórico a partir de las prácticas permite sustraerse de la atribución de esencias absolutas a cualquier entidad, desde los individuos hasta las épocas. ¿Es, pongamos por caso, Pepi II un rey? Sí, ciertamente, pero, ¿es solo eso? ¿No es acaso también un padre, o un devoto de los dioses? Se podrá argüir que lo primero es más decisivo, pero eso solo puede determinarse en función de las prácticas que el análisis considera. Del mismo modo, Herkhuf y Ankhtifi no son *solo* funcionarios, así como tampoco son *solo* patrones, o *solo* parientes. Son todo eso, en función de las prácticas en las que se implican y de las lógicas que en cada situación los interpelan. En cuanto a las épocas, el análisis centrado en las prácticas permite sustraerse de la presunción de homogeneidad para denominadores temporales tales como *Reino Antiguo* y *Primer Período Intermedio*, una presunción que es solidaria con la idea de un colapso general como modo de pasaje de una entidad a la otra. Por cierto, más allá de la utilidad operativa de tales denominadores como referencias de periodización general, el cese de la reproducción de un ordenamiento político bien puede ser un criterio para secuenciar históricamente. Pero ha de tenerse presente que la selección de tal crisis como criterio de secuenciación corresponde a una estrategia analítica, no a la esencia de lo histórico. Dicho de otro modo, tampoco hay épocas “en sí” sino en función de los problemas que el historiador decide considerar.

III. DE LA COSMOVISIÓN

Estado, parentesco y representaciones del mundo

CAPÍTULO 8

Cuestiones de parentesco en los *Textos de las pirámides*¹

La importancia del parentesco como lógica de organización social ha sido puesta de relieve para muy diversas sociedades. Por un lado, las aproximaciones principalmente etnográficas –aunque también etnohistóricas y hasta cierto punto, arqueológicas– a las sociedades no estatales han enfatizado que, en tales contextos, el parentesco aparece como la instancia decisiva de estructuración social. Por otro, los estudios históricos de las sociedades estatales antiguas señalan que, más allá de que en tales escenarios es la propia práctica estatal la que organiza el conjunto social, existe una multiplicidad de ámbitos subordinados en los que el parentesco opera como el articulador privilegiado de lazos sociales (cf., por ejemplo Trigger 2003: 167-194). En relación con el Antiguo Egipto, es posible señalar que el parentesco, tanto antes como después de la aparición del Estado, ha tenido una importancia cardinal, tanto para la organización

1 Este capítulo reúne textos básicamente publicados en Campagno 2009c y Campagno 2011d.

interna de las comunidades campesinas como de la propia élite estatal, y ha sido igualmente relevante para la elaboración de las representaciones del mundo terrenal y supraterranal (cf. los capítulos 1 y 4 de este libro). En este último sentido, las fuentes egipcias abundan en alusiones a las relaciones entre el rey y los dioses o de los dioses entre sí, caracterizadas a partir de los mismos términos de parentesco utilizados en la vida social. Esta caracterización en clave parental de las relaciones entre reyes y dioses se remonta a las épocas más tempranas, y se advierte en toda su magnitud en el primer gran corpus textual de la historia egipcia, esto es, los *Textos de las pirámides* de finales del Reino Antiguo.

El parentesco y los *Textos de las pirámides*

Ciertamente, los *Textos de las pirámides* constituyen el más antiguo conjunto de escritos religiosos egipcios. Se trata de una colección de 759 recitaciones cuyo principal propósito era contribuir al proceso en el que el difunto rey ascendía al cielo, transformado en un *ꜥḥ*, es decir, en espíritu. Los textos fueron grabados entre los siglos XXIV y XXII a.C. en las paredes de los pasillos y cámaras funerarias de las pirámides reales, comenzando por la de Unis, último rey de la Dinastía V, y continuando por las de los reyes Teti, Pepi I, Merenra y Pepi II (Dinastía VI), el rey Ibi (Dinastía VIII) y las reinas Ankhessenpepi, Neith, Iput II y Wedjebteni. Entre los principales temas de los textos, las recitaciones de ofrenda y resurrección, colocadas en la cámara funeraria del rey, tenían por objeto proporcionar al difunto todos los objetos necesarios para el viaje a la otra vida y liberar el espíritu de su cuerpo terrenal, para permitirle unirse a la comunidad de dioses. Otros grupos de recitaciones refieren a diferentes rituales funerarios, procedimientos para rechazar

las fuerzas enemigas y garantizarle al espíritu del monarca un viaje seguro al cielo de los dioses, así como diversas referencias al “pasaje del rey a través del cielo nocturno a la resurrección final con el sol al amanecer” (Allen 1993: 23; cf. 2005: 7-12). En ese marco, y dado ese propósito de los textos de asistir al rey muerto en su ascenso al cielo para reunirse allí con los dioses, abundan las referencias a los vínculos que conectan al monarca con esas divinidades, así como a ellas entre sí. Y en efecto, el parentesco se presenta allí como un recurso simbólico central para la expresión de tales vínculos.

Ahora bien, dada la enorme vastedad de los *Textos*, se impone determinar alguna escala que acote semejante corpus. Teniendo en cuenta que, de acuerdo con James Allen (2005: 2), los textos de cada pirámide fueron “concebidos como una unidad”, el presente análisis se concentrará en dos de ellas: la de Unis, último rey de la Dinastía V (2375-2345 a.C.) y la de Pepi I, segundo monarca de la Dinastía VI (2321-2287 a.C.). La elección se justifica: por un lado, el corpus de la pirámide de Unis es el más antiguo y, a la vez, el más pequeño de todos los que se conocen; por el otro, el de la pirámide de Pepi I constituye no solo el corpus más largo en relación con los de otras pirámides (es tres veces y media más grande que el corpus de Unis) sino también “la más extensa de todas las fuentes del Reino Antiguo” (Allen 2005: 97). Partiendo, pues, de estos dos corpus textuales, el análisis se propone considerar el uso de los términos de parentesco que allí se registran, así como determinar su significado contextual. Más específicamente, se plantean tres objetivos principales: 1) la identificación de los términos específicos de parentesco que son utilizados, así como la frecuencia en que son empleados; 2) la determinación de las identidades de los personajes que son referidos por medio de términos de parentesco, en aras de reconocer la amplitud del uso de

tales términos; y 3) el reconocimiento de los predicados asociados con los principales términos de parentesco empleados, con el objeto de obtener información acerca de las percepciones sociales de los diferentes roles dentro del sistema de parentesco de los antiguos egipcios.

Identificación y frecuencia

Veamos qué sucede con la identificación de términos de parentesco y la frecuencia de su empleo en los textos de las pirámides de Unis y de Pepi I. En primer lugar, se observa que es posible reconocer en ellos todos los elementos básicos de la terminología egipcia de parentesco: *jt*, ‘padre’ y ascendentes masculinos; *mwt*, ‘madre’ y ascendentes femeninos; *z3/z3t*, ‘hijo/hija’ y descendientes masculinos y femeninos; *sn/snt*, ‘hermano/hermana’ y parientes colaterales; *h(3)y*, ‘esposo’ y *hmt*, ‘esposa’ (estos dos últimos, solo en los textos de la pirámide de Unis)². A estos términos pueden agregarse otros que pueden ser incluidos dentro del mismo campo semántico, en tanto implican parentesco en un sentido más amplio. Se trata de los vocablos *wt* (literalmente, ‘engendrador’), *ms(w)* (usualmente traducido como ‘niño’, inglés ‘child’)³, *mswt* (‘progenie’), *wtwtj* y *tpj* (‘primogénito’),

2 Respecto de la terminología de parentesco en el Antiguo Egipto, cf. el capítulo 4 de este libro. Cf. también Robins 1979; Franke 1983; Willems 1983; Forgeau 1986; Lustig 1997; Campagno 2009a.

3 El término *msw* literalmente significa ‘nacido’. Para su traducción a las diversas lenguas modernas, se suelen emplear vocablos diferentes del término ‘hijo’, precisamente para retener la divergencia entre *msw* y *z3*. Así, por ejemplo, se lo vierte al inglés como ‘child’, al francés como ‘enfant’ o al alemán como ‘Kind’. Para mantener esa diferencia, aquí se ha elegido el vocablo castellano ‘niño’, a pesar de que, en idioma español, es más frecuente la traducción de *msw* como ‘hijo’. De hecho, el término se hallaba tan próximo al concepto de ‘hijo’ que ambos términos resultan intercambiables en Pir.224 § 221b, donde el mismo texto en las versiones de las pirámides de Unis y de Teti emplea el término *msw* mientras que la versión de la pirámide de Pepi II utiliza el término *z3* (el texto se ha preservado de modo muy fragmentario en el corpus de Pepi I).

tpj-t3 ('sobreviviente') y *mstw* (un término que suele ser traducido como 'descendiente', pero que probablemente remita a cierta noción de colateralidad)⁴. En los textos del corpus de Unis, la cantidad total de términos de parentesco en sentido restringido alcanza 124 menciones, cifra que asciende marginalmente a 129 si se agregan las menciones de los términos que implican parentesco en sentido amplio (*ms/mswt, wwtj, tpj, mstw*). Respecto del corpus de Pepi I, la cantidad de términos parentales en sentido restringido alcanza las 613 menciones, cifra que asciende a 679 si se agregan las menciones de parentesco en sentido más amplio (*wt, ms(w), mswt, wwtj, tpj, tpj-t3, mstw*).

Siguiendo los criterios propuestos por Allen para la organización del corpus, es posible reconocer una cantidad de recitaciones (*spells*), a su vez divididas en frases (*stanzas*), las cuales pueden ser someramente definidas como unidades de sentido⁵. El corpus correspondiente a los textos de la pirámide de Unis comprende 601 frases, incluyendo textos originales tanto como repeticiones⁶, que se agrupan en 231 recitaciones (226 textos originales más cinco repeticiones), de las cuales 47 presentan al menos un término de parentesco. Esto implica que el 20,4% de las recitaciones poseen términos de parentesco. Sin embargo, si se excluye de este cálculo a las recitaciones relativas al ritual de Ofrenda (Allen 2005: 5-6, 19-29), que mayormente constituyen recitaciones muy breves relacionadas con los dones ofrendados al rey difunto, el corpus remanente contiene 106 recitaciones

4 Cf. Allen 2005: 125, 127, 131, 135, 157, 166, 282 y *com. pers.* 2008. Para su traducción como 'descendiente' (inglés 'offspring'), cf. Faulkner 1962: 118.

5 Al respecto, cf. Allen 2005: 10-12; cf. también Allen 1993. Los textos que se citan en el presente artículo corresponden a las ediciones de Sethe 1908; 1910; Piankoff 1968 (Unis); Leclant 2001 (Pepi I). Se han cotejado las traducciones de Allen 2005 y Carrier 2009-10.

6 Algunas recitaciones se hallan inscriptas más de una vez en la pirámide, de modo que el número de textos diferentes es algo menor que el número total de todos los textos que allí se registran.

(434 frases), de las cuales 39 presentan menciones de parentesco, de modo que el porcentaje asciende a casi 37%.

Por su parte, el corpus actualmente disponible de los textos de la pirámide de Pepi I comprende alrededor de 2275 frases, incluyendo textos originales y repeticiones, reunidas en 688 recitaciones (589 textos originales más 99 repeticiones), de las cuales 234 presentan al menos un término de parentesco. La cantidad de recitaciones con términos de parentesco asciende a 34,5% y, si se excluyen las breves recitaciones que componen los rituales de Ofrenda y de Insignia (Allen 2005: 5-6, 110-115), el corpus todavía alcanza a 426 recitaciones (1893 frases), de las cuales 211 presentan menciones de parentesco, lo que implica que el porcentaje salta a 49,5%. De este modo, puede notarse que, en ambos corpus, se registra una proporción significativa de textos con términos de parentesco, lo que sugiere la importancia de éstos en tanto modo de expresión de los diferentes contenidos articulados a lo largo de los *Textos de las pirámides*.

Si se considera la totalidad de los términos específicos de parentesco mencionados en los textos de la pirámide de Unis, una cifra ligeramente superior a la mitad de las 124 menciones (63, esto es, el 50,8%) están referidas a parientes lineales ascendentes. Esta proporción se compone de 49 menciones del término *jt*, ‘padre’, y 14 de *mwt*, ‘madre’, lo que significa respectivamente el 39,5 % y 11,3% del total. Por su parte, en los textos de la pirámide de Pepi I, más de la mitad de las 613 menciones (331, esto es, el 54%) mencionan parientes lineales ascendentes, incluyendo 232 menciones de *jt*, y 99 de *mwt* (respectivamente, el 37,9% y 16,2% del total de menciones). Esta proporción, sensiblemente elevada, parece obedecer a dos razones diversas. Por un lado, dado el carácter ascensional de los textos, muchos de ellos describen los procedimientos a través de los cuales el rey se dirige hacia sus padres divinos, quienes frecuentemente aparecen asistiéndolo en tal

empresa. Y por el otro lado, en muchos otros textos, el hijo del rey difunto aparece como el hablante, que dirige sus recitaciones a su padre en su camino al cielo. De hecho, la combinación de las dos razones explica por qué los ascendentes masculinos son mencionados dos veces y media más que los ascendentes femeninos en ambos corpus.

En relación con los parientes lineales descendentes, los textos de la pirámide de Unis registran 41 menciones, lo que implica un 33,1% del total. También aquí los descendientes masculinos (incluyendo al rey en tanto hijo de los dioses y al príncipe en tanto hijo del rey) son mucho más frecuentes que los descendientes femeninos: 31 menciones de *z3*, 'hijo', alcanzando un 25% del total; 15 de *z3t*, 'hija', 4%; y otras 4 de *z3tj*, gemelos del mismo o de ambos sexos, 4%. En los textos de la pirámide de Pepi I, los parientes lineales descendentes registran 188 menciones, es decir, el 30,7% del total. Los descendientes masculinos (incluyendo al rey en tanto hijo de los dioses y al príncipe en tanto hijo del rey) son también mucho más frecuentes que los descendientes femeninos: 167 menciones de *z3* (27,2% del total), 13 de *z3t* (2,1%) y también ocho de *z3tj* (1,3%).

En cuanto a los parientes colaterales, en los textos de Unis son mencionados 17 veces (13,7%), de los cuales, nuevamente, los términos para parientes masculinos son más numerosos que los referidos a parientes femeninos: 14 menciones del término *sn*, 'hermano' (11,3%) y 3 de *snt*, 'hermana' (2,4%). En la pirámide de Pepi I, los parientes colaterales son mencionados 94 veces (15,3%), y también las referencias a parientes masculinos son mucho más copiosas que las referidas a parientes femeninos: 69 menciones del término *sn* (11,3%) y 25 de *snt* (4,1%). Tales proporciones pueden relacionarse con el hecho de que el rey es usualmente referido como hermano de los dioses, así como con el uso del plural *snw*, hermanos, que puede incluir tanto parientes masculinos como femeninos bajo el mismo término.

Por último, se registran en los textos de la pirámide de Unis la presencia de tres menciones de términos de alianza, uno del vocablo *h(ə)y*, ‘esposo’, y dos de *hmt*, ‘esposa’, abarcando en total el 2,4% de los términos de parentesco. Se trata de una escasa cantidad, que se articula con la ausencia total de tales términos en los textos de Pepi I, lo que probablemente guarda relación con el hecho de que el contenido básico de los textos se centra en la figura del rey y en su relación con sus padres y hermanos divinos, esto es, parientes consanguíneos y no afinales.

Si se incorpora al análisis las menciones de otros términos que implican posiciones de parentesco, la situación global no varía significativamente. En los textos de Unis, los términos de parentesco ampliado no alcanzan al 4%: se trata de cinco menciones, cuatro de las cuales corresponden a términos asociados a la descendencia (*ms(w)*, *mswt*, *wtwtj* y *tpj*, en una ocasión cada una) y uno al término *mswt*, que, como ya ha sido notado, parece contextualmente próximo a la idea de algún tipo de parentesco colateral (‘sibling’). En cuanto a la pirámide de Pepi I, la cifra es bastante más elevada, alcanzando un 10% adicional de términos parentales, aunque el cuadro general no se altera: se suman 66 menciones de otros términos que implican posiciones de parentesco, de las cuales la mayor parte (57) corresponde a los parientes lineales descendentes, lo que eleva las menciones de ese grupo de términos a 245 (36,1% de la totalidad de términos de parentesco). El más frecuente entre tales términos es *ms(w)*, convencionalmente traducido como ‘niño’ (‘child’), que se registra 34 veces. Otros términos relacionados con posiciones de parentesco descendentes que se mencionan en los textos de la pirámide de Pepi I y aparecen mucho más esporádicamente son *mswt*, *wtwtj*, *tpj* y *tpj-t3*. En lo que refiere a términos que implican posiciones de parentesco ascendente, los textos en la pirámide de Pepi I solo agregan una mención del término *wt*, que se aplica a la posición de ‘padre’ con el significado específico de

‘engendradora’, y en cuanto a parientes colaterales, se suman ocho menciones del término *mstw*.

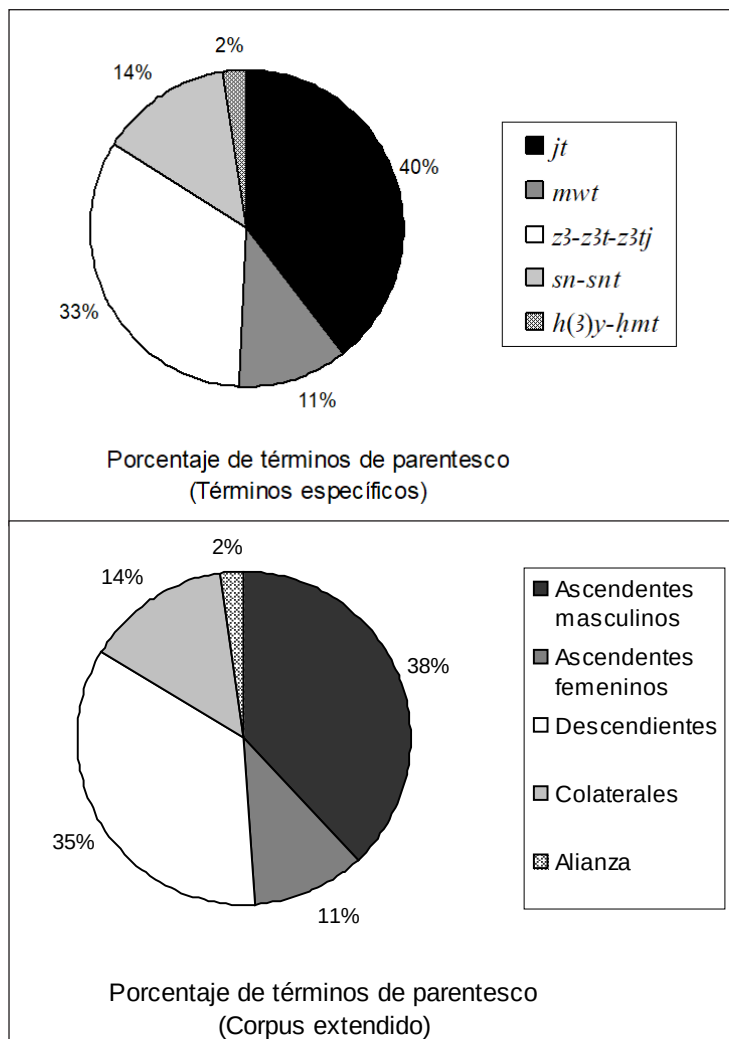


Figura 1a: Porcentaje de términos de parentesco (Unis)

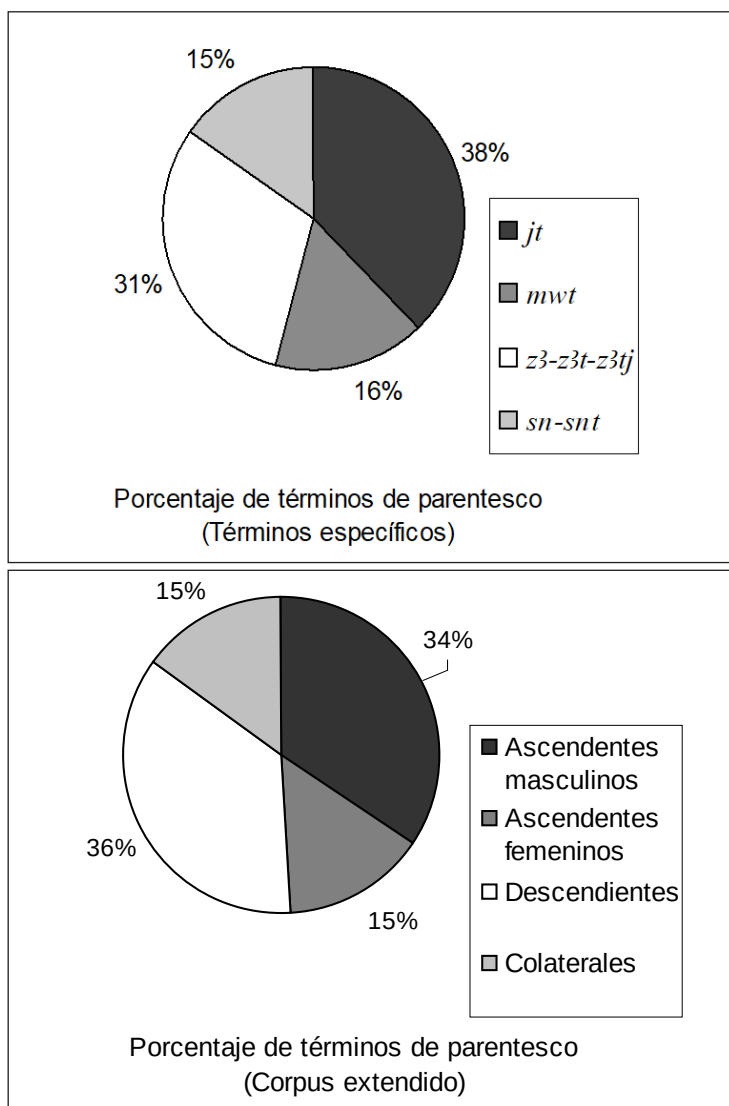


Figura 1b: Porcentaje de términos de parentesco (Pepi I)

Identidades

Consideremos ahora la cuestión de las identidades específicas que corresponden a estos términos de parentesco, es decir, de los personajes puntualmente referidos a través de tales términos. Si se consideran los principales tipos de parientes que son mencionados en los textos, como ya se ha visto, el grupo de los ascendentes masculinos es largamente el más numeroso. En los textos de Unis, de las 49 menciones, la enorme mayoría (es decir, el 89,8%) corresponde a diversos dioses, siendo Ra con doce referencias (24,5%), Atum con nueve (18,4%), Osiris con ocho (16,3%) y Gueb con tres (6,1%), los más frecuentes. En cuanto a las identidades de quienes refieren a tales dioses como “padres”, casi dos tercios (63,3%) corresponden al rey Unis, en tanto que un 26,5% corresponde a otras divinidades (principalmente Horus). En este sentido, las referencias del rey a Ra como padre se entienden en el marco de la “solarización” de la realeza, cuya expresión más clara es la plasmación del título de Hijo de Ra (*z3 Rꜥ*), a partir de la Dinastía IV. Las referencias a Osiris, Gueb y Atum como padres se comprenden en el contexto de la Enéada heliopolitana, en la que la línea de ascendencia parental conecta directamente a Horus (es decir, el rey) con tales divinidades.

En cuanto a los textos de Pepi I, de las 233 menciones (232 de *jt*, más una de *wtt*), 85 (36,5%) refieren al rey Pepi, mayormente identificado como Osiris Pepi, y los principales personajes que se dirigen a él como padre son su hijo, en tanto ejecutante de los rituales, y Horus, quien reconoce en el rey a su padre Osiris. En orden decreciente, después de Pepi, diversos dioses aparecen como ascendentes masculinos: Osiris, con 45 menciones (19,3%), principalmente tratado como padre por Horus o por Pepi en el rol de Horus; Gueb, con 30 menciones (11,6%), principalmente

interpelado por Pepi, e implicando probablemente la noción de ‘padre del padre’, igualmente expresada a través del término *jt*; Atum, con 18 menciones (7,8%), también tratado como padre por Pepi, y probablemente implicando también la noción de ancestro a través de la ascendencia lineal; y Ra, con 14 menciones (6%), también reconocido como padre por el rey. Otros dioses son asimismo mencionados (en ocasiones, sus identidades no son claras) y, en total, los dioses son referidos como ascendentes masculinos 141 veces (60,5%).

Respecto de los parientes ascendentes femeninos, referidos a través del término *mwt*, de las 14 menciones incluidas en los textos de Unis, nuevamente la mayor parte de los referentes (diez menciones, 71,4%) corresponde a diosas (entre las que se menciona a Nut y a la Gran Vaca Salvaje, *Smꜣt Wrt*), y el principal personaje que las reconoce como madres es el rey Unis (en nueve ocasiones, es decir, el 64,3% de los casos). En cuanto al corpus de Pepi I, de las 99 menciones, también la mayor parte de los referentes (90 menciones, 90,9%) son diosas, y el rey Pepi es quien mayoritariamente las reconoce como madres (80,8% de los casos). Nut es la diosa mencionada más frecuentemente (29 veces, 29,3%), seguida de Isis (ocho veces, 8,1%), la Gran Vaca Salvaje (cinco veces, 5,1%) y Tefnut (cinco veces, 5,1%), esta última reconocida como *mwt* por Nut pero también por el rey, lo que probablemente involucra la noción de ‘madre de la madre’.

En relación con las identidades de los parientes en línea descendente, en la pirámide de Unis totalizan 45 menciones (considerando términos específicos y ampliados, de ambos sexos), siendo el rey el más mencionado en su condición de hijo (trece veces, 28,9%) seguido de Horus (nueve veces, 20%) y Osiris (seis veces, 13,3%). Los personajes que reconocen a otros como sus descendientes son

mayoritariamente dioses (se destacan entre ellos Ra-Atum y Osiris). En la pirámide de Pepi I se registran 245 menciones de parientes en línea descendente, de las cuales 97 (39,6%) están referidas al rey Pepi, principalmente en tanto hijo (*z3*) pero también ‘niño’ (*ms*) y ‘primogénito’ (*wttwtj* y *tpj*) de diferentes dioses y diosas (Gueb, con 23 referencias, aparece como su principal ascendente). Después de Pepi, Horus es el segundo personaje más mencionado como descendiente (39 veces, 15,9%) y luego aparecen los Niños de Horus (19 veces, 7,8%), Osiris (14 veces, 5,7%) y otros dioses, totalizando en conjunto 140 menciones, lo que implica el 57,1% de las menciones de descendientes.

Con respecto a los parientes colaterales, 15 de las 18 menciones (83,3%) en los textos de Unis corresponden a diversas divinidades (entre las que se destaca especialmente Osiris), y es el rey Unis quien se dirige a los dioses como “hermanos” en mayor número de veces (11 oportunidades). En la pirámide de Pepi I, los parientes colaterales son mencionados en 102 oportunidades y el rey Pepi aparece también como el personaje más referido como ‘hermano’ (*sn*) de los dioses (24 veces, 23,5%), seguido de Osiris (11 veces, 10,8%) y Seth (ocho veces, 7,8%). Isis y Neftis son las diosas más mencionadas como *snt* (16 veces, 15,7%), seguidas por Sotis (cinco veces, 4,9%), en tanto que la Estrella del Alba (*Ntr dw3w*) es el personaje más referido como *mstw* (seis veces, 5,9%), un término que, como se ha notado más arriba, puede relacionarse con cierta condición de parentesco colateral. En total, las menciones de dioses y diosas en el rol de parientes colaterales ascienden en el corpus de Pepi I a 78, lo que representa el 76,5% de este grupo. Por último, las tres menciones de términos de alianza (*hmt* en dos ocasiones y *h(z)* y en una) que solo se registran en los textos de Unis corresponden a contextos relacionados con el monarca: una de las menciones (Pir. 267 § 369) de *hmt*

refiere a la esposa del rey, en tanto que, en otro pasaje (Pir. 317 § 510c) se indica que el rey es *jtj ḥmwt m-ꜥ hy.sn*, “*el que toma las esposas de sus maridos*”.

Como se advierte claramente, la mayor parte de las menciones de términos de parentesco en los textos de la pirámide de Unis (95 menciones, lo que implica el 74,4% del total) se relacionan con diferentes dioses y otros seres divinos o humanos (es decir, seres definidos en función de un modelo humano), mientras que las referencias específicas al rey totalizan 16 (esto es, el 10,1%). También en los textos de la pirámide de Pepi I la mayor parte de las menciones de términos de parentesco se relacionan con diferentes dioses (449 menciones, lo que implica el 66,1% del total), aunque las referencias al rey son más elevadas (206 menciones, esto es, el 30,3%). Las menciones restantes, que ocupan una porción menor del total (se registran 20 referencias en Unis, lo que implica el 15,5% y 24 en Pepi I, lo que corresponde al 3,2%), forman parte de lo que aquí llamaremos “contexto extendido”, en la medida en que refieren a entidades muy diferentes respecto de los personajes propiamente humanos (o divinos, cuyas imágenes también se formulan de acuerdo con un modelo humano), o bien para negar la condición parental a determinado personaje. En ambos casos, se trata de referencias muy significativas desde el punto de vista de la información que aportan para el estudio de la importancia del parentesco en los textos y más allá de ellos.

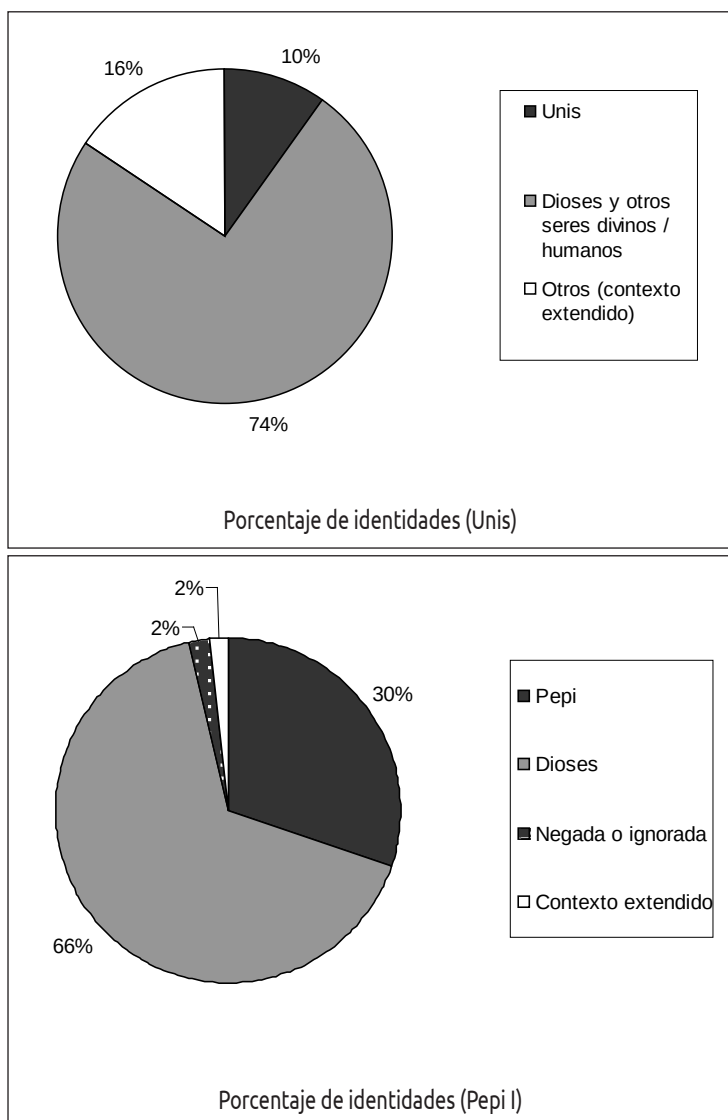


Figura 2: Porcentaje de identidades

En relación con la atribución de parentesco a entidades que divergen fuertemente del modelo humano, en los textos de Unis, 11 de las 20 menciones que componen este grupo de términos de parentesco se aplican al mundo animal y, en particular, a ciertos seres –mayormente serpientes– hostiles a la ascensión del rey al cielo. En general, estos términos aparecen en fórmulas imprecatorias contra tales enemigos del rey, en las que aparecen relacionados entre sí o con sus entornos a partir de los principales términos parentales (*jt*, *mwt*, *z3*, *sn*). Por ejemplo, en Pir. 296 § 439b, se exclama contra uno de ellos: *hmt sn nj hmtt m(w)t jt.k d^cm^jw*, “(Serpiente) Hemet, hermano de (la serpiente) Hemetjet, tu padre Djaamiu ha muerto”. En Pir. 287 § 428a –un texto que se reitera en el corpus de Pepi I (P/A/E 26)– se alude a uno de estos seres peligrosos, a quien se le dice: *nnj mwt.f*, “Tú, cuya madre lo arrojó lejos”. En Pir. 238 § 242a, una serpiente es referida como *t n jt.k*, esto es, como “pan de tu padre”, interpretando a la tierra como un padre que “ingiere” a su hijo, y también en los textos de Pepi I se incluye Pir. 502B § 1073a (P/A/E 34), donde una serpiente es referida como *z3-t3*, “hijo de la tierra”, estas dos últimas referencias en alusión a los pozos en los que tales reptiles suelen ocultarse⁷. En estos casos, los vínculos de parentesco son utilizados en un sentido expandido, para repeler esos seres enfatizando la muerte de sus parientes, presentándolos como criaturas tan negativas que pueden ser rechazadas por sus propias madres –algo que no se espera de un vínculo madre-hijo– o, metafóricamente, como hijos del suelo desde el cual pueden acechar al rey.

En similar sentido metafórico, los términos de parentesco aparecen en la pirámide de Unis empleados para referir a otras entidades aún más alejadas del modelo humano/divino. En primer lugar, para conectar a Unis con el dios

7 Al respecto, cf. la interpretación de Allen 2005: 62.

creador, distintas partes del cuerpo del monarca, que se disponen en pares (orejas, ojos, brazos), son presentadas como *z3ty Tmw*, “*hijos gemelos de Atum*” (Pir. 215 § 149c). En segundo lugar, en Pir. 219 § 188b, texto que se replica en Pepi I (P/FSe 24), una ofrenda de alimentos para Osiris es presentada como la hija (*z3t*) de la deidad, dada su condición de dios relacionado con la fertilidad. Y en tercer lugar, en Pir. 200 § 116a (Unis), es el incienso que se quema en los rituales el que es presentado como hermano de la divinidad, explotando un notorio juego de palabras entre el vocablo incienso (*sntr*) y la fórmula “hermano del dios” (*sn ntr*). En este sentido, la utilización del lenguaje parental fuera de su esfera primaria de aplicación –es decir, de su aplicación a seres humanos o a dioses elaborados en función de un modelo humano– sugiere la importancia del parentesco no solo como modo de representar vínculos interpersonales sino también como un código de comunicación ampliamente extendido: en efecto, la comprensión de tal lenguaje metafórico, e incluso de los juegos de palabras, implica no solo el conocimiento del sentido básico de los términos parentales sino la percepción de su importancia como medio para la expresión de relaciones de proximidad entre entidades que corresponden a contextos completamente diversos.

Y por otra parte, en los textos de Pepi I aparece también un grupo de términos parentales que son utilizados para negar la existencia de un vínculo específico de parentesco. Por un lado, algunas recitaciones se dirigen al rey en los siguientes términos: *jwt(y) jt.k m rmt*, *jwt(y) mwt.k m rmt*, “*tú no tienes padre humano, tú no tienes madre humana*” (Pir. 438 § 809b = P/F/W inf A 19-20). En el mismo sentido, en Pir. 565 § 1428d (P/V/W 14) se dice: *n rh Ppj pn mwt.f tpt rh.tw.n.f*, “*Pepi no conoce a su madre anterior, a quien él conocía*”. En estos casos, la negación de padres humanos para el rey es seguida de la indicación de que los verdaderos padres del monarca

son los propios dioses. Y por otro lado, hay ocasiones en las que la negación de un vínculo de parentesco puede operar como fórmula contra ciertas fuerzas hostiles o como una suerte de imprecación para obtener determinado objetivo. Por ejemplo, en Pir. 534 § 1271b (P/C ant/E 12-13), una recitación en la que los dioses mismos parecen actuar contra la tumba del rey, Thoth es rechazado mediante el recurso de dirigirse a él por el nombre de *N-mwt.k*, “*Tú-no-tienes-madre*”. Y en Pir. 516 § 1186a (P/C ant/W 9), el barquero que debe permitir que el rey cruce hacia el cielo es agresivamente conminado a realizar su tarea, diciéndole: *ṯwt bs ḥm jt.f n rh.k mwt.k*, “*tú eres un huérfano que ignora a su padre y no conoces a tu madre*”. Estos casos resultan muy significativos: la negación de un vínculo de parentesco de modo agresivo indica la importancia del parentesco como proveedor de identidad y sentido de membresía de los individuos a sus propias comunidades, como regularmente sucede en las sociedades tradicionales.

Por cierto, más allá de las identidades específicas de aquellos que son reconocidos como parientes, lo que se advierte a lo largo de los textos es que el reconocimiento de cualquier personaje en términos de parentesco le aporta automáticamente un sentido de membresía a un grupo y, por ello, una identidad que no es solo individual sino también grupal. En este sentido, el monarca, en tanto protagonista central de estos textos, es constantemente referido en su condición de pariente de los dioses. Así, por ejemplo, en Pir. 260 § 316a el rey Unis es identificado con Horus, diciendo: *Ḥrw pj Wnjs jw^c jt.f*, “*Unis es Horus, el heredero de su padre*”. En Pir. 303 § 466a-b, el monarca es reconocido por los dioses, que expresan: *ṯwt Ḥrw z3 Wsjr ṯwt Wnjs nṯr smsw z3 Ḥwt-Ḥr ṯwt mtwt Gb*, “*Tú eres Horus, el hijo de Osiris; tú, Unis, eres el dios mayor, el hijo de Hathor; tú eres la simiente de Gueb*”. Del mismo modo, en múltiples pasajes de los

textos de Pepi I, el rey es invocado como “padre” o como “padre Osiris” por el hablante, que, de hecho, representa al hijo del difunto (en ocasiones, asimilado a Horus). En fórmulas tales como *tzj tw jt Wsjr Ppj*, “*iElévate por ti mismo, padre Pepi!*” (Pir. 612 § 1731b = P/V/E 79), o *jw.n(.j) hr.k jnk z3.k jw.n(.j) hr.k Ppj pn jnk Hrw*, “*Yo he venido a ti: yo soy tu hijo; yo he venido a ti, Pepi, yo soy Horus*” (Pir. 674 § 1994a = P/F-A/N 1), el sucesor del rey difunto refiere a éste en términos de parentesco, identificándose a sí mismo como su hijo y legitimando de este modo su derecho a ser el nuevo rey de Egipto.

Por otra parte, los vínculos entre el rey difunto en tanto Osiris y otros dioses son frecuentemente destacados a través de la condición parental. El cielo al que el rey asciende es ciertamente el dominio de unos dioses que son sus padres y hermanos. Por ejemplo, en Pir. 577 § 1526a de los textos de Pepi I (P/V/W 68-69) los dioses reciben al rey en el cielo, diciéndole: *jj sn.n smsw tpj n jt.f wtwjt n mwt.f*, “*Bienvenido, nuestro hermano mayor, primogénito de su padre, primogénito de su madre*”. La paridad entre el rey y los dioses del cielo se expresa mediante un lazo de hermandad. Así, al llegar al cielo, se exclama respecto de Unis (Pir. 224 § 221a): *3h h3 Wnjs m-‘b snw.k ntrw*, “*Tú te tornas akh, oh Unis, en compañía de tus hermanos, los dioses*”. Y en una letanía de identificación del rey con Osiris (Pir. 219 § 187a = P/F/Se 14-25), “*este Osiris que está aquí*” (*pw-nn Wsjr*) es presentado a toda la Enéada y a otros dioses, refiriéndose a él como el hijo de Atum, Shu, Tefnut, Gueb y Nut, el hermano de Isis, Neftis, Seth y Thoth, y el padre de Horus.

En todas estas recitaciones, la terminología de parentesco parece proporcionar dos ejes para la expresión de vínculos entre dioses y reyes, relacionados con la filiación y la colateralidad (Lustig 1997: 45-49; Franke 1983: 154-166). Cuando se menciona un vínculo de filiación –tanto entre

los dioses y el rey como entre el rey y su hijo—, queda implicada la idea de la transmisión intergeneracional de cierta esencia, a través de relaciones que son básicamente personales y altruistas, respecto de las cuales la legitimidad de un miembro de la generación subsiguiente yace, en última instancia, en su potencial para prolongar la existencia del grupo en el tiempo. Cuando se invoca un vínculo colateral —principalmente, para la expresión de lazos fraternales entre el rey y los dioses—, también se implica la idea de lazos interpersonales altruistas, pero cobra mayor énfasis la idea de la pertenencia a un mismo grupo de iguales, a una comunidad de pares: es en este contexto que la ascensión del rey tiene lugar entre “sus hermanos los dioses”. Tomados en conjunto, ambos ejes proporcionan criterios de identidad similares a los que pueden ser advertidos en sociedades en las que el parentesco constituye la lógica social dominante⁸: sus integrantes tienen derechos y deberes de acuerdo con los principios de parentesco pero, para poder tenerlos, primero tienen que ser reconocidos como parientes del grupo.

Predicados asociados

Así pues, los miembros de esta comunidad egipcia de dioses y reyes parecen haberse identificado profusamente a través de criterios de parentesco. Ahora bien, ¿se podría decir algo más acerca de los contenidos específicos de tales criterios? ¿Qué cosas *hace* un padre, una madre, un hijo, un hermano en estos textos? Para abordar esta cuestión, serán considerados aquí los predicados asociados a las principales

8 Cf., entre muchos otros, Fortes 1969; Sahlins 1983 [1974]; Wolf 1987 [1982]. Cf. los caps. 1 y 4 de este libro.

posiciones de parentesco que aparecen en los textos de las pirámides de Unis y de Pepi I. De acuerdo con el análisis del topólogo René Thom (1975: 327), “cada sustantivo tiene un espectro de verbos que describen las actividades necesarias para la estabilidad y la manifestación del significado del concepto”. En este sentido, una identificación de los predicados verbales asociados a los sustantivos que componen el sistema de parentesco egipcio puede ser de utilidad para determinar sus connotaciones y, por ello, las percepciones sociales relacionadas con cada rol dentro de tal sistema. En efecto, un análisis de los principales términos de parentesco y de los verbos activos a los que tales términos se hallan conectados en los textos de Unis y de Pepi I indica algunas correlaciones interesantes entre cierto tipo de acciones y ciertas posiciones específicas dentro de la estructura de parentesco.

Para analizar esta cuestión, se ha procedido a reconocer las diferentes acciones que involucran a los dioses, al rey y a su hijo, en las que al menos uno de los participantes es referido en términos de parentesco y, enfocando en quienes ejecutan la acción, se han clasificado tales acciones en cuatro grandes contextos, de acuerdo con el sentido amplio que esas actividades involucran. Esos cuatro contextos se relacionan con: a) *generación de vida*, incluyendo acciones asociadas al engendramiento, la gestación y el alumbramiento; b) *cuidados*, incluyendo las acciones de crianza, así como las referidas a la asistencia y la protección; c) *afecto y unidad familiar*, implicando acciones relacionadas con el amor y la unión de los miembros del grupo de parentesco; y d) *herencia*, que refiere a los diversos modos de expresar la transmisión del oficio real a un miembro de la generación subsiguiente⁹. Veamos las principales inferencias que pueden extraerse del análisis de tal información, en relación

9 Para los dos primeros contextos aquí indicados, cf. el análisis de Köthen-Welpot 2003: 282-330.

con los roles de parentesco que se advierten en los textos de las pirámides de Unis y de Pepi I¹⁰.

En primer lugar, las acciones relacionadas con la generación de vida, que prácticamente se encuentran en su totalidad en los textos de Pepi I (17 referencias, contra solo una en los textos de Unis) se hallan conectadas tanto al vínculo padre-hijo como al lazo madre-hijo. Un tercio de tales acciones refieren al rol del padre (seis menciones, incluyendo las acciones de dar nacimiento, *msj* –que también aparece en Unis–, y de engendrar, *wtt*). Las restantes menciones, que se hallan mayormente conectadas con el rol de la madre (11 referencias), también incluyen la acción de dar nacimiento (*msj*) así como la de la gestación (*jwr*). Si se contrastan estas referencias con el número total de menciones de cada término (232 de padre, 99 de madre), esta distribución implica un claro énfasis en el rol de la madre como principal agente de la generación de nueva vida. Más aún, dos acciones vinculadas a un contexto de nacimiento en las que es el hijo quien juega el rol activo ('salir [del vientre]', *prj*) también refieren a su madre, reforzando así su posición central en este contexto.

En segundo lugar, la mayor cantidad de acciones relacionadas con roles de parentesco son las que refieren al contexto de los cuidados. En este ámbito, pueden distinguirse tres subcontextos. Un primer subcontexto es el que agrupa una serie de acciones relacionadas con la crianza: en los textos de Pepi I, se trata de 31 menciones, exclusivamente referidas al vínculo madre-hijo (ambos son mencionados en el rol activo: la madre, 22 veces; y el hijo, nueve veces). Tales acciones son expresadas principalmente a través de los verbos *snq*, 'amamantar/mamar', y (*n*) *wđh*, 'no destetar'. En los textos de Unis, la acción de dar (*rdj*) se asocia tanto al padre

10 La clasificación detallada de los verbos que son empleados de acuerdo con estos contextos puede consultarse en Campagno 2009c (Pepi I) y Campagno 2011d (Unis).

(‘dar cereales’) como a la madre (‘dar el pecho’)¹¹. El segundo subcontexto es el que agrupa las acciones de protección (seis menciones en Unis, 60 menciones en Pepi I), las cuales se dirigen, en ambos corpus, de padre a hijo, de madre a hijo y también de hijo a padre. Cuando el padre ocupa el rol activo, las principales acciones que ejecuta a favor de su hijo son las de *hwj*, ‘proteger/prevenir’ y de *šnj*, ‘abrazar’. La madre se relaciona con su hijo principalmente a través de las acciones de *hnm*, ‘proteger/envolver’ y *pšš*, ‘extenderse [sobre su hijo]’. Por su parte, el hijo se halla fuertemente relacionado con su padre a través de las acciones de *nd*, ‘proteger’ y *hwj*, ‘golpear [a sus enemigos]’. Las principales acciones mencionadas aquí se relacionan con la asistencia funeraria para el rey difunto. Y el tercer subcontexto se refiere a las acciones de asistencia entre diferentes miembros del grupo de parentesco, que constituyen el grupo más extendido tanto dentro del corpus de Unis (34 menciones) como del de Pepi I (164 menciones). Como ocurre con las prácticas de protección, las acciones de asistencia se dirigen del padre y la madre hacia el hijo y del hijo hacia su padre, pero también conectan hermanos entre sí. Las principales acciones mencionadas aquí se relacionan con la asistencia funeraria para el rey difunto (todos sus parientes lo ayudan para que sea restaurado, *rdj sdb*, y viva, *rdj nh*), así como con la asistencia que el rey recibe en su ascensión hacia el cielo (tanto en su condición de hijo de los dioses como de padre de su heredero). Cuando el hijo es mencionado en un rol activo, siempre se halla conectado con su padre, y una de las acciones más frecuentemente referidas es la de *wpj*, ‘abrir [la boca de su padre]’.

11 En los textos de Unis, se registra otra acción de crianza, ligada al amamantamiento, que en rigor refiere a una hermana, pues se invoca al rey para que tome (*jṯj*) el pecho de su “hermana de leche”. La divinidad de referencia, sin embargo, es Isis, quien ciertamente es hermana del rey en tanto Osiris, pero madre del monarca en tanto Horus.

En tercer lugar aparece otro contexto que concentra acciones relacionadas con las prácticas de afecto y de unidad dentro del grupo parental. Se registran 34 menciones en el corpus de Unis y 108 menciones en el de Pepi I que incluyen a todos los vínculos que aquí se consideran (padre-hijo, madre-hijo, hijo-padre, hijo-madre, hermano-hermano y hermana-hermano) aunque en una distribución sensiblemente desigual (las acciones del hijo hacia su padre son claramente las más numerosas). Las principales acciones se relacionan aquí con el amor (*mrj*) y el reconocimiento mutuo (*jp*) entre los miembros del grupo familiar, así como con el viaje del monarca hacia el cielo (especialmente, a través de los verbos *jw*, 'ir', e *jj*, 'llegar' [hacia el padre]) para reunirse (*fcb*, *dmq*) con el grupo, para el regocijo de todos sus integrantes. En particular, las acciones con hermanas en el rol activo enfatizan la práctica de lamentarse (*rmj*) por la muerte del hermano.

Finalmente, el cuarto contexto reúne las acciones ligadas a la herencia. Aquí, las cinco menciones registradas en los textos de Unis y 17 de las 18 menciones en los textos de Pepi I se conectan con los vínculos padre-hijo e hijo-padre, mientras que solo una de las del corpus de Pepi I refiere a la relación hijo-madre (en este caso, el hijo recibe (*šzp*) un cetro *nḥbt* de manos de su madre). En todas las restantes menciones, es el padre quien coloca (*wdj*) a su hijo a la cabeza de los dioses, quien le da (*rdj*) los atributos reales, el trono, sus posesiones y casa, mientras que el hijo recibe (*šzp*) el trono de su padre y toma posesión (*jtj*) de la herencia a través de su padre. El cuadro emergente de tales referencias parece apuntar así a un fuerte predominio de un principio de patrilinealidad en la transmisión del oficio real¹².

12 Tal posibilidad coincide con las conclusiones de M. Baud (1999: 355-357) acerca de la transmisión de la realeza durante el Reino Antiguo.

Más allá de estos contextos, merece una mención específica una serie de acciones solo registradas en el corpus de Unis que vinculan al rey con ambos progenitores, y que resultan “aberrantes” (en el sentido en que se desvían de la norma) respecto de las características que emergen de los predicados asociados analizados hasta aquí. Se trata de cuatro acciones, que caracterizan la relación entre el monarca y sus padres divinos de un modo explícitamente negativo. Tres de ellas corresponden al llamado *Himno caníbal* (Pir. 273 §394b)¹³ y la restante remite a Pir. 254. En cuanto al himno, es bien conocida la expresión en la que Unis es definido *m nṯr ʿnh(w) m jtw.f wšb(w) m mwwt.f*, “como un dios que vive de sus padres y se alimenta de sus madres”, lo que en este contexto implica que, habiendo ascendido al cielo, el rey devora a las divinidades que moran allí como sus progenitores. Un contexto similar se advierte en Pir. 254 §§ 277b-278a, donde se señala que si el gran dios no hace un lugar para el rey en el cielo, *jr.kz Wnjs f3t m jt.f Gb [...] gmy Wnjs m w3t.f wnm(w).f n.f sw*, “Unis hará una maldición sobre el padre Gueb [...] y a cualquiera que encuentre en su camino, él mismo se lo devorará”. De un modo menos violento, aunque igualmente negativo, el *Himno caníbal* indica en referencia al monarca, que *hm(w).n mwt.f rn.f*, “su madre no conoce su nombre”, lo que, en función de la importancia que el nombre tenía para los egipcios en tanto parte constitutiva esencial de la persona, implica una notoria distancia entre madre e hijo.

¿Qué significan semejantes imágenes? Tanto el hecho de que el rey pueda devorar a sus propios padres como el de que su madre desconozca su nombre parecen implicar que, en estos pasajes, el monarca se presenta como una potencia de tal rango que se sustrae a toda norma, incluidas las del parentesco. El *Himno caníbal* describe, en este sentido,

13 Acerca del *Himno caníbal* (Pir. 273-274), cf. Eyre 2002.

el paroxismo del poder del rey, como una fuerza ilimitada que no detiene su expansión arrolladora ni siquiera ante sus parientes y no puede ser cabalmente reconocido por su propia madre. Ahora bien, precisamente por ello, es posible proponer que estos pasajes no disminuyen la importancia del parentesco en los *Textos de las pirámides*: si el objeto del himno es el de presentar al rey como una potencia sin par, lo que se sugiere es que esa potencia es tal que no se sujeta a fuerzas estructurantes tan importantes como las del parentesco. Todos los demás escenarios parentales que aparecen en los *Textos* abonan, por contraste, tal posibilidad.

En todo caso, más allá de estas escenas “aberrantes”, si se toman en conjunto los cuatro grandes contextos en los que pueden clasificarse las principales acciones asociadas a las posiciones de parentesco que se registran en los textos de las pirámides de Unis y de Pepi I, emerge una imagen que –aunque no necesariamente refleja la sociedad egipcia de un modo directo– puede ofrecer cierta información acerca de las percepciones sociales de los roles parentales. En efecto, las relaciones de parentesco en el mundo divino han tenido que elaborarse a partir de las relaciones existentes en el mundo humano. Y a su vez, el parentesco entre los dioses pudo actuar como modelo para los lazos de parentesco que operaban dentro de la sociedad humana. En este sentido, es posible extraer algunas conclusiones.

En relación con el vínculo entre padre e hijo, el rol del padre se manifiesta en los cuatro contextos que han sido considerados. El padre es señalado como dador de vida, cuidados –protección y asistencia– y afecto, así como aquel que transmite la herencia. Por su parte, el hijo parece reciprocitar esos dones con acciones de cuidado hacia el padre, especialmente las relacionadas con los procedimientos funerarios que aseguran la ascensión del padre hacia el cielo, así como otras que involucran la idea de afecto por su progenitor.

Esos lazos recíprocos se hacen evidentes en acciones tales como *nd*, ‘proteger’, y *mrj*, ‘amar’, que son realizadas por el padre hacia su hijo tanto como por el hijo hacia su padre, sugiriendo un patrón de reciprocidad equilibrada (Sahlins 1983 [1974]: 212-213) en las relaciones entre ambos roles de parentesco¹⁴.

En lo que refiere al vínculo entre madre e hijo, el rol de la madre es fuertemente enfatizado (principalmente en los textos de Pepi I) en cuanto a su condición de dadora de vida, afecto y cuidados para el hijo. El último de estos contextos aparece particularmente destacado, incluyendo acciones de crianza, protección y asistencia. El rol del hijo se restringe a recibir los cuidados de la madre y a realizar acciones que implican afecto por su madre (principalmente, las de ir hacia ella). Esta asimetría entre la gran cantidad de acciones ejecutadas por la madre en beneficio de su hijo y el pequeño número de acciones que el hijo realiza por su madre puede, por cierto, relacionarse con los contenidos específicos de los *Textos de las pirámides*, fuertemente centrados en personajes masculinos, pero también se halla significativamente cercana a los componentes que definen la noción de “reciprocidad generalizada” (Sahlins 1983 [1974]: 211-212), que caracteriza a las dinámicas en las que el dador realiza acciones hacia un receptor del que no se espera una contrapartida equivalente e inmediata.

Y con respecto a los vínculos entre parientes colaterales, estos se hallan marcadamente orientados hacia la asistencia y el afecto recíproco. Tales relaciones se presentan como más “generalizadas” en el caso de las acciones realizadas

14 Los lazos de reciprocidad entre el padre y sus descendientes se advierten notablemente en Pir. 667 § 1942b-c (versiones de Pepi II y Neith), en donde se dice al rey que asciende al cielo: *stp-s3.k hr tpw-t3.k jr.sn hbw.k*, “protege a tus sobrevivientes, y ellos harán tus festivales”. La versión que aparece en los textos de la pirámide de Pepi I (P/F/Se 73) no incluye términos de parentesco, pues, en lugar de *tpw-t3* (‘sobrevivientes’) incluye el vocablo *mrr(w)*, ‘amados’.

por las hermanas hacia su hermano, y más “equilibradas” en el caso de las relaciones entre hermanos varones (en las que las acciones que implican asistencia se equiparan con acciones de afecto). Pero en conjunto, y considerando lo que ya ha sido apuntado acerca de los vínculos colaterales, es la idea de un grupo de iguales la que parece prevalecer en las relaciones parentales de este tipo.

De Unis a Pepi I

Antes de concluir, quizás valga la pena realizar una serie de comparaciones entre la información que ha podido extraerse de los textos procedentes de la pirámide de Unis y de los que provienen de la pirámide de Pepi I, con el objeto de establecer el grado de permanencia o las eventuales variaciones que han tenido lugar entre dos corpus determinados con el mismo objetivo y separados por un lapso de unos sesenta años. Ciertamente, lo que primero salta a la vista en la comparación de ambos corpus es su diferencia cuantitativa. Con sus 231 recitaciones (601 frases), los textos de la pirámide de Unis constituyen el corpus más pequeño de las pirámides reales, en tanto que el de Pepi I, con sus 688 recitaciones (2275 frases), es el más grande de todos. De las 231 recitaciones que se registran en la pirámide de Unis, 165 son empleadas en la pirámide de Pepi I, lo que implica que el 71,4% de los textos de Unis se reflejan en los que se disponen en la pirámide de Pepi I. Sin embargo, sumadas a la duplicación de 66 de ellas, las recitaciones de la pirámide de Unis que aparecen en la de Pepi I equivalen solo al 33,6% del total de recitaciones de esta última, de modo que dos tercios de los textos de la pirámide de Pepi I corresponden a nuevos textos registrados a partir de la pirámide de Teti o, principalmente, a partir del propio corpus de Pepi I.

¿Cómo afectan estas variaciones a la utilización de términos de parentesco? En primer lugar, se advierte que la frecuencia en el uso de términos parentales aumenta sensiblemente de Unis a Pepi I. En efecto, la proporción de recitaciones con términos parentales pasa del 20,4% en los textos de Unis al 34,5% en los de Pepi I (y del 37% al 49,5%, si se excluyen las breves recitaciones de los rituales de Ofrenda e Insignia). Esto no parece deberse a un viraje significativo en las concepciones sobre el parentesco sino, por una parte, al hecho de que las recitaciones que se incorporan luego de las registradas en Unis se extienden en mayor medida sobre el proceso ascensional del rey, lo que implica mayores referencias a las relaciones parentales que unen al monarca con los dioses, así como al hecho de que, a partir de Pepi I, se hace frecuente la invocación al monarca difunto en términos de *jt Ppj* (“padre Pepi”) o de *jt Wsjr Ppj* (“padre Osiris Pepi”).

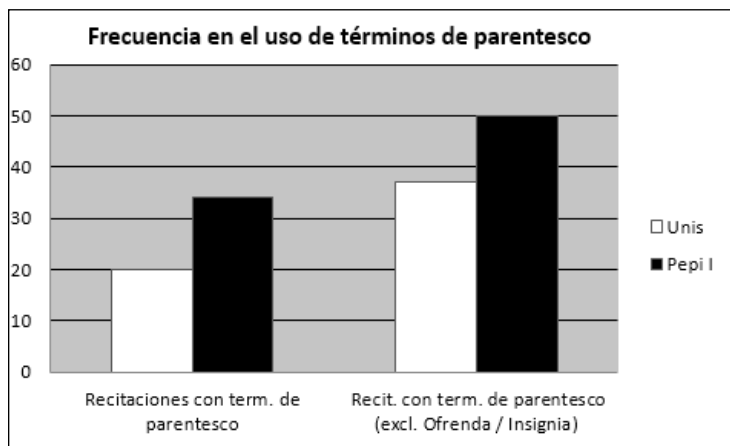


Figura 3: Frecuencia comparativa en el uso de términos de parentesco.

Comparación Unis/Pepi I

En segundo lugar, en cuanto a las identidades de los términos de parentesco involucrados, ambos corpus refieren en

proporciones globalmente equivalentes a parientes ascendentes, descendentes y colaterales (en todos los casos, tanto masculinos como femeninos). El porcentaje de referencias a los parientes ascendentes masculinos en Unis es algo mayor (38% frente a un 34% en Pepi I), lo que no parece deberse a un énfasis deliberado en esta figura sino a las escasas menciones (en términos absolutos) de los restantes términos parentales, más copiosamente referidos en la pirámide de Pepi I. Como ya se ha apuntado, los textos de la pirámide de Unis contienen tres menciones de términos de alianza que corresponden a dos recitaciones que no fueron incluidas en la pirámide de Pepi I, donde tales términos no son referidos en ninguna ocasión.

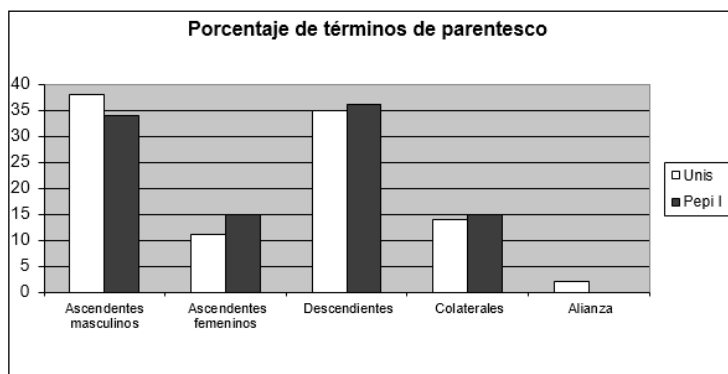


Figura 4: Porcentaje de términos de parentesco.

Comparación Unis/Pepi I

En tercer lugar, en lo que hace a las identidades específicas de los personajes interpelados en términos parentales, nuevamente se registra cierta coincidencia entre ambos corpus respecto del elenco al que los términos son dirigidos, que incluye a diversos dioses (Ra y los dioses de la Enéada Heliopolitana son los más frecuentes), así como al rey y otros personajes. Los dioses son, en ambos conjuntos, los más referidos en términos parentales, aunque esta

proporción alcanza el 74% en los textos de la pirámide de Unis, cifra que decrece al 66% en los de la pirámide de Pepi I. Esto se debe en buena medida al hecho ya indicado de la recurrente invocación a Pepi en términos de padre, lo que contribuye a elevar el porcentaje de referencias parentales al monarca a un 30% contra solo un 10% en los textos de la pirámide de Unis. En estos últimos, se destaca una importante proporción de términos de parentesco destinados a entidades que no corresponden al modelo humano/divino (animales, objetos inertes, partes del cuerpo), que alcanza el 16% de las referencias y es mayor incluso en términos absolutos respecto de los registrados en la pirámide de Pepi I (20 menciones en Unis contra solo 11 en Pepi I, en donde totalizan una cifra inferior al 2%). Por último, los textos de Pepi I reúnen una serie de menciones en las que se afirma de ciertos personajes que no tienen o no conocen a sus parientes (lo que se indica en los cuadros como “condición parental negada”)¹⁵, las cuales no se hallan presentes en el corpus de Unis.

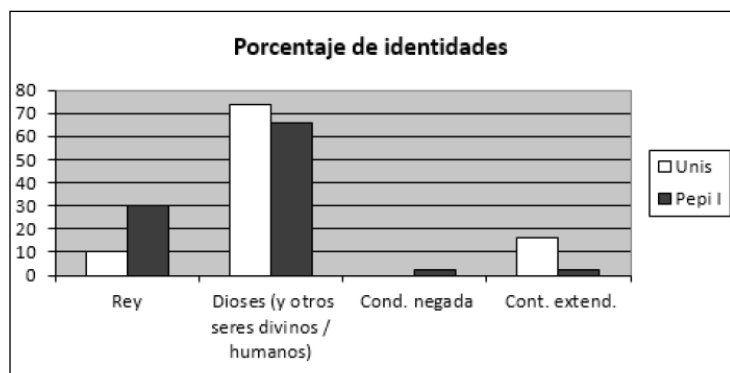


Figura 5: Porcentaje de identidades. Comparación Unis/Pepi I

15 La única referencia en este sentido que se registra en el texto de Unis corresponde al referido desconocimiento materno del hijo que se indica en el especial contexto del *Himno canibal*.

Finalmente, en referencia a los predicados asociados, el mayor volumen de información que proporcionan los textos de la pirámide de Pepi I permite determinar los contextos –generación de vida, cuidados, afecto y unidad familiar, herencia– en que actúan los personajes interpelados en términos de parentesco de un modo sensiblemente más detallado que el que puede obtenerse solamente en función de los textos de Unis. En todo caso, más allá de ciertas escenas divergentes que corresponden al llamado *Himno canibal* de los textos de Unis, los datos que proceden de este último corpus, particularmente las acciones relacionadas con los cuidados, el afecto y la herencia, son consistentes con las referencias que, en una escala más amplia, se aprecian en los textos de Pepi I¹⁶.

A modo de conclusión

La determinación de la importancia del parentesco en la organización social del Antiguo Egipto puede beneficiarse a partir de la obtención de nuevas evidencias, tales como las que suelen producirse en contextos arqueológicos. Sin embargo, esa importancia puede establecerse también a través del estudio de fuentes que se hallan disponibles desde hace largo tiempo. El análisis aquí propuesto ha intentado guiarse según esta segunda posibilidad: la de considerar viejas evidencias a partir de nuevas perspectivas. En este sentido, esta investigación ha puesto el foco en los *Textos de las pirámides*, para intentar advertir hasta qué punto el parentesco

16 En todo caso, vale la pena notar que las cuatro escenas “aberrantes” que aquí han sido referidas, en las que el parentesco aparece vulnerado por el propio rey, solo se registran en los textos de las pirámides de Unis y de Teti, su inmediato sucesor, y desaparecen por completo en los textos de los siguientes monarcas de la Dinastía VI. De este modo, ninguna de ellas permanece en el corpus de Pepi I. ¿Ha de pensarse que los sucesores de Unis y Teti consideraron que estas escenas iban más allá de lo admisible respecto de los lazos parentales?

opera allí como modelo para la formalización de lazos sociales. Y la información procedente de los corpus textuales de las pirámides de Unis y de Pepi I permite proponer una serie de conclusiones provisionales.

En primer lugar, el uso de todos los términos básicos de parentesco en los textos, así como la alta frecuencia con la que son empleados, resultan significativos, porque indican la importancia de tales términos como recursos simbólicos en contextos diversos de aquellos en los que se los utiliza por su función primaria, es decir, como vocablos para designar relaciones interpersonales con un referente en última instancia biológico. En segundo lugar, la identidad de los personajes que son reconocidos en los textos mediante términos de parentesco también es importante, en la medida en que permite advertir una pluralidad de ámbitos que pueden ser referidos utilizando tal terminología: el principal dominio para el parentesco en los textos es ciertamente el de las relaciones en el mundo de los dioses, así como las que expresan los vínculos específicos que unen al rey con las divinidades. Sin embargo, la extensión de la terminología de parentesco a otras entidades, tales como los animales hostiles al monarca, o a objetos tales como las ofrendas o el incienso, es sugestiva acerca del potencial del parentesco como código compartido de comunicación. Y en tercer lugar, las acciones que involucran a personajes referidos a partir de términos de parentesco permiten reconocer una serie de contextos, que pueden conectarse con las percepciones sociales acerca del ámbito parental: las cuestiones ligadas a la generación de vida, a los diversos cuidados, al afecto y a la herencia, que parecen centralmente enfatizadas en relación con el lugar del parentesco en la sociedad divina que se describe en estos textos, seguramente también han definido en buena medida el alcance de la esfera parental en la sociedad humana que los produjo.

Así pues, los *Textos de las pirámides*, que han sido considerados una y otra vez para comprender el mundo de las divinidades egipcias y los detalles del proceso de ascensión al cielo por parte del monarca difunto, quizás puedan ser igualmente útiles para la comprensión de otros problemas históricos referidos al valle del Nilo. En efecto, leídos desde otra perspectiva, estos textos pueden revelar información de muy diverso tipo, que puede aportar nuevas claves para iluminar la compleja cuestión de las lógicas de organización social del Antiguo Egipto.

CAPÍTULO 9

Parentesco y Estado en los conflictos entre Horus y Seth¹

Los relatos míticos de los antiguos egipcios y, en particular, aquel que vincula centralmente a los dioses Horus y Seth, han merecido interpretaciones del más diverso tipo. Los estudiosos de las religiones, ciertamente, han encontrado allí un campo fertilísimo para su trabajo. Pero la lista de disciplinas que han abordado tales relatos es larga y abarca especialidades tan diversas como la semántica y el psicoanálisis. La antropología y la historia, por supuesto, no han faltado a la cita. En efecto, desde el punto de vista antropológico, se hicieron diversos intentos por identificar las formas de parentesco o –en los tiempos en que el estructuralismo campeaba por la antropología– las estructuras subyacentes en los relatos egipcios sobre sus dioses². Es cierto que esas miradas no influyeron significativamente en la producción propiamente egiptológica. Mucho más suerte obtuvo

1 La base de este capítulo fue publicado en Campagno 2009f, retomando conceptos parcialmente tratados en Campagno 2004b y 2009e.

2 Cf., por ejemplo, Leach 1976; Oden 1979.

una serie de estudios históricos sobre la mitología egipcia –hasta los años setenta–, que se enmarcaban dentro de la corriente *evhemerista* y sugerían que los relatos míticos, de una u otra manera, reflejaban acontecimientos o dinámicas sociales del pasado, sea éste remoto o más bien cercano al momento de su redacción. En ese marco, los conflictos entre Horus y Seth merecerían la mayor atención: según se argumentaba, esos conflictos constituían una especie de reflejo lejano de los conflictos que habrían desembocado en la primera unificación política del valle del Nilo³.

Por cierto, actualmente resulta muy poco admisible este tipo de procedimientos historicistas⁴. Por un lado, porque los hallazgos arqueológicos y la reflexión teórica han delimitado un escenario radicalmente diverso del propuesto a partir de las inferencias evhemeristas: todo indica que la unidad política del delta y del valle corresponde a la expansión de un Estado que se constituye primero en el sur y no a la existencia simétrica de dos reinos adoradores de distintos dioses⁵. Y por el otro, porque, en concomitancia con lo anterior, se ha ido imponiendo entre los estudiosos la consideración que ya en 1948 propusiera Henri Frankfort,

3 Cf. Sethe 1930. Al respecto, cf. Campagno 2002a: 97-101.

4 No hay obstáculo para suponer que los relatos míticos constituyan un modo de referencia al pasado de las sociedades que los elaboran. Pero esa referencia sucede en el marco de las concepciones del pasado propias de tales sociedades y no de la nuestra. Lo que equivale a decir que los relatos acerca de los conflictos entre Horus y Seth seguramente remitan a los antiguos egipcios a sus percepciones acerca del pasado, pero no del pasado histórico-factual de la perspectiva occidental contemporánea sino del pasado mítico, el *illo tempore* en el que el cosmos fue determinado y respecto del cual todos los “hechos” posteriores no constituyen sino su actualización. Al respecto, cf. la posición crítica de Cervelló 1996: 20-23, 91-92, para quien el origen de tal mito “no está en hipotéticas luchas y uniones y desuniones de reinos predinásticos del Alto y el Bajo Egipto sino en la necesidad de codificar uno de los principios cosmogónicos y cosmológicos centrales del universo imaginario egipcio” (p. 21).

5 Sobre el proceso de surgimiento y consolidación del Estado egipcio, cf. Campagno 2002a: capítulos 5-7 y el capítulo 2 de este libro.

según la cual el énfasis puesto por los antiguos egipcios en la existencia de un Egipto compuesto por dos mitades no reflejaba acontecimientos de un pasado distante sino uno de los parámetros centrales de la cosmovisión propia de los habitantes del valle del Nilo: el de la percepción del cosmos “como un conjunto de dualidades contrapesadas en un equilibrio inalterable”⁶.

Ahora bien, los aportes de la antropología y de la historia al estudio del mundo mítico de los antiguos egipcios no tienen por qué circunscribirse únicamente a este tipo de análisis. Si se consideran los modos centrales de configuración social en las sociedades tradicionales, por una parte, los estudios antropológicos han determinado el papel decisivo de la lógica del parentesco en las organizaciones no estatales, en tanto eje para la articulación social general. Por otra parte, los estudios históricos –por lo que aquí compete, aquellos relacionados con el mundo antiguo– han permitido detectar que, una vez que emerge, el Estado se transforma en el eje central de un nuevo tipo de organización social en el que, sin embargo, la potencia del parentesco no desaparece y tiende a mantener su capacidad articuladora en ámbitos específicos, tales como las comunidades campesinas y la propia élite. En lo que refiere al Antiguo Egipto, una gran cantidad de testimonios permite corroborar el lugar decisivo que el parentesco y el Estado han ocupado en tanto lógicas estructurantes de los distintos ámbitos que componen la trama social, tanto en relación con el campesinado como con la élite estatal⁷. Pero, además de estos ámbitos propiamente sociales, el Antiguo Egipto ofrece otro terreno en el que la importancia de estos principios de organización puede ser considerada.

6 Cf. Frankfort 1976 [1948]: 43. Cf. también Te Velde 1977: 74-80: “el origen [del mito] debe ser buscado no en los acontecimientos políticos sino en el hombre y la revelación religiosa que él siente que ha recibido” (pp. 78-79).

7 Al respecto, cf. Campagno 2006, con referencias bibliográficas, y los caps. 1-4 de este libro.

En efecto, si el parentesco y el Estado proporcionaban las lógicas básicas de organización social en el Antiguo Egipto, es dable suponer que esas lógicas hayan tenido alguna incidencia en las concepciones sobre el mundo ultraterreno, toda vez que los recursos simbólicos para elaborar las representaciones acerca de ese mundo proceden de la propia sociedad que con ellos opera. En este sentido, es posible proponer un modo de análisis de los relatos míticos que, en rigor, implica un camino inverso al del historicismo: no va del mito a la historia, suponiendo que en el mito se cifra una historia de los acontecimientos, sino de la historia al mito, en el sentido de utilizar las herramientas analíticas que proceden de un enfoque histórico-antropológico para interpretar el mito. Siguiendo por esta vía analítica, es posible plantear que una lectura en clave histórico-antropológica de los antiguos relatos míticos egipcios podría ser de utilidad para determinar los modos específicos en que las potencias de articulación de lo parental y de lo estatal dejan allí sus huellas.

En lo que sigue, interesa concentrar el análisis de la importancia de los principios parental y estatal en los relatos míticos referidos a los emblemáticos conflictos entablados por Horus y Seth. Más específicamente, se trata de hacer foco en un segmento puntual de dichos conflictos: el que sucede cuando ambos dioses comparecen ante el tribunal de la Enéada, en un intento “judicial” por determinar el vencedor de la contienda. Ahora bien, como habrá ocasión de advertir, los modos en que se manifiesta la importancia de esas lógicas asociadas al parentesco y al Estado en esos conflictos judiciales varían según las diversas versiones de las luchas. Con el objeto de ponderar esas variaciones y reflexionar acerca de sus eventuales razones, aquí se considerarán tres versiones distantes en el tiempo de los conflictos entre Horus y Seth: la que emerge de las distintas

referencias a esos conflictos en los *Textos de las pirámides*; la denominada *Contienda entre Horus y Seth* del papiro Chester Beatty I; y la que se encuentra en la *Teología menfita* contenida en la piedra de Shabaka⁸.

Los *Textos de las pirámides*

Consideremos, en primer lugar, las alusiones a tal escena judicial en los *Textos de las pirámides* de finales del Reino Antiguo⁹. Como es bien sabido, dadas las características de los *Textos*, no se presenta en ellos un relato íntegro y centrado específicamente en las disputas entre Horus y Seth sino un conjunto de referencias a tales conflictos, dispersas en el contexto de unas recitaciones cuyo principal objeto era el de contribuir al proceso en el que el rey difunto debía transformarse en *ꜥh*¹⁰. A pesar de ello, la información disponible en los *Textos* acerca de este episodio del mito ofrece algunos relevantes indicios acerca del lugar que allí ocupan las lógicas asociadas a lo estatal y a lo parental.

En Pir. 477 §§ 956-959, el escenario judicial se aprecia claramente. Seth comparece aquí ante la corte de las Dos Enéadas, en presencia de Horus y del propio Osiris. El texto indica:

El cielo se agita, la tierra se estremece. Horus viene, Thoth aparece. Ellos alzan a Osiris sobre su lado y lo ponen de pie

8 Las consideraciones acerca de los escenarios judiciales de los conflictos entre Horus y Seth procedentes de *La contienda entre Horus y Seth* y de la *Teología menfita* han sido inicialmente planteados en Campagno 2004a.

9 Se ha utilizado aquí la edición de los *Textos* de Sethe 1908; 1910. Se ha consultado, asimismo, las traducciones de Faulkner 1969, Allen 2005 y Carrier 2009-10. Cf. también el análisis de Gwyn Griffiths 1960: 1-27.

10 Se ha considerado brevemente la cuestión en el capítulo 8 de este libro. Al respecto, cf. Allen 2005: 7-8.

ante las Dos Enéadas. ¡Recuerda, Seth, y pon en tu corazón las palabras que dijo Gueb, esta sentencia (f3w)¹¹ que los dioses establecieron contra ti en la Casa del Príncipe de Heliópolis porque tu echaste a Osiris al suelo, cuando tú dijiste, oh Seth, ‘Yo nunca le hice eso’, para tener poder de ese modo, habiéndote salvado, y para prevalecer sobre Horus; cuando tú dijiste, oh Seth, ‘Fue él quien me atacó’.

El motivo del juicio no parece centrarse aquí en la querella por el acceso a la realeza (como en las versiones que se serán tratadas *infra*) sino en los acontecimientos previos que culminan en el asesinato de Osiris y la lucha cuerpo a cuerpo entre Horus y Seth. Sin embargo, es importante notar que, más allá del descargo que intenta Seth, la corte de las Dos Enéadas impone un veredicto que, si bien no se explicita en sus detalles, se dirige a poner fin a la contienda. El contexto de tal sentencia –con un cielo que se agita y una tierra que se estremece– y el tono admonitorio del texto hacia Seth transmiten la idea de un escenario dramático e inapalable.

Respecto de la orientación de ese veredicto, en todo caso, es posible considerar, casi a continuación, el § 960 de la misma recitación, en el que se indica:

Levántate, Osiris, porque Seth se ha levantado, habiendo escuchado la sentencia de los dioses en nombre del padre del dios (i.e., el propio Osiris).

11 La traducción corriente del vocablo *f3w* es la de ‘amenaza’ (cf. Erman y Grapow 1982 [1926-31], I: 575: *Bedrohung*) y así la utiliza Faulkner (1969: 164). Allen (2005: 129) opta por el término ‘maldición’ (*curse*). Sin embargo, tomando en cuenta el contexto judicial y, especialmente, el determinativo del vocablo, que presenta un individuo de tamaño sobredimensionado levantando un bastón a modo de castigo, parece preferible traducir aquí “sentencia”, entendiendo por tal una alocución de los dioses que implica una orden respaldada en la disponibilidad de medios de coerción para asegurar su ejecución.

En otros pasajes de los textos, las determinaciones que han tomado los dioses se advierten con claridad. Por una parte, Seth es condenado a tener que portar a Osiris. Se lee en Pir. 366 §§ 626-627:

Oh, Osiris [...] La Gran Enéada te protege. Ellos han pues-to a tu enemigo [=Seth] debajo de ti. 'Porta a quien es más grande que tú', así le han dicho.

Y por otra parte, en lo que concierne a la herencia de la realeza, otro pasaje de los *Textos* permite notar el momento en el que los dioses dictaminan que aquella corresponde a Horus. En efecto, en Pir. 260 § 317, en el que la corte divina es la de las Dos Verdades, se expresa:

Las Dos Verdades han escuchado, Shu es testigo. Las Dos Verdades han juzgado que los tronos de Gueb pasen a él [=Horus], que él se eleve a lo que él quería.

Así pues, los dioses, investidos en su condición de jueces, se comportan del modo que sería dable esperar respecto de magistrados estatales. Esto es, se constituyen como cuerpo colegiado, escuchan a las partes, permiten sus descargos y determinan un veredicto. Nada indica en los *Textos* que los fallos de la corte sean resistidos o desoídos. Ciertamente, la situación no sorprende: si la corte divina funciona a la manera estatal, sus sentencias se sostienen en el monopolio de la coerción; si las partes no hicieran caso de los dichos de la Enéada, quedarían a merced de los dispositivos represivos que operan bajo una lógica de Estado.

¿Hay lugar, en semejante contexto estatal, para la lógica del parentesco? Por cierto que sí. Del mismo modo en que, en la sociedad estatal, el parentesco sigue siendo de vital importancia para la articulación interna de ámbitos tales

como la élite y las comunidades aldeanas, en esta escena judicial estatal, hay un estratégico lugar en el que el parentesco rige. El último texto considerado (§ 317) se inicia con una alocución dirigida a Gueb, quien, en tanto señor de los tronos, habrá de asignar efectivamente la realeza. Se dice entonces, en § 316:

Oh, Gueb, toro de Nut, el rey es Horus, el heredero de su padre (jw^r jt.f).

Tal es la razón por la que Horus merece la realeza que había sido de Osiris. En otra parte (Pir. 519 § 1219), y en clara alusión a la disputa entre Horus y Seth, vuelve a quedar claro a quién corresponde heredar los bienes que eran del padre:

El rey está de pie, habiendo tomado posesión de su estado de veneración en tu presencia, como Horus tomó posesión de la casa de su padre (pr n jt.f) de manos del hermano de su padre, Seth (sn jt.f Stš), en presencia de Gueb.

En este sentido, se advierte la importancia del parentesco en los fragmentos del relato que proporcionan los *Textos de las pirámides*. Si los dioses establecen que la realeza debe pasar a manos de Horus y no de Seth, es porque los principios parentales que operan en la sociedad egipcia determinan que, habiendo un hijo, los bienes del padre deben pasar a éste y no a su hermano. Así pues, la versión del episodio judicial del conflicto entre Horus y Seth da lugar tanto a la lógica estatal como a la parental. En tanto la primera aparece como el criterio central que organiza los procedimientos de la corte divina, la segunda permanece como criterio para fundamentar las resoluciones que aquella corte toma.

La contienda entre Horus y Seth

Pasemos ahora a la versión del relato mítico conocida como *La contienda entre Horus y Seth*¹². A diferencia de las alusiones dispersas que aparecen en los *Textos de las pirámides*, el papiro Chester Beatty I (Dinastía XX) contiene una de las más largas y bien preservadas versiones de las disputas entre ambos dioses, centrada en el conflicto judicial. Se trata, por ello, de un testimonio de excepcional importancia, no solo para conocer en detalle toda una serie de cuestiones asociadas a las disputas entre Horus y Seth sino también para comprender un conjunto de características referidas al contexto histórico en el que el texto fue elaborado¹³.

Ahora bien, respecto de la cuestión judicial propiamente dicha, no puede haber mayor contraste que el que se presenta entre los taxativos procedimientos llevados a cabo por la corte divina de los *Textos de las pirámides* y los “escandalosos” acontecimientos que suceden en la corte, tal como se describen en la versión de *La contienda*. Ciertamente, si los primeros pueden ser homologados con cierta facilidad a los procedimientos de unos estrados judiciales propiamente estatales, los segundos se hallan sorprendentemente distantes respecto de estos, hecho que *a priori* resulta un tanto desconcertante, máxime si se toman en cuenta las profusas evidencias acerca de procesos judiciales celebrados por el Estado durante el Reino Nuevo¹⁴, de donde los redactores de esta versión podrían haber extraído un modelo para

12 El papiro Chester Beatty I se encuentra publicado en Gardiner 1931: 8-26; 1932: 37-60. Entre las principales traducciones consultadas se hallan las de Lefebvre 1949: 178-203; Wente 1972: 108-126; Lichtheim 1976: 214-223; Junge 1995: 930-947; Broze 1996: 13-127. En español: Rosenvasser 1947: 29-46; Campagno 2004a: 37-63 (aquí se cita esta versión); López 2005: 161-181.

13 Acerca del contexto político de la elaboración del relato, en tiempos de la ascensión al trono de Ramsés V, cf. Verhoeven 1996.

14 Al respecto, cf. Allam 1977b; 1992; Lorton 1977; Tyldesley 2001: 60-76.

caracterizar las prácticas de la Enéada ante los dos contendientes.

Es que, en efecto, si algo caracteriza a la Enéada en este relato, son sus continuas tribulaciones y su incapacidad general para imponer sus veredictos. En especial, cada vez que la corte tiende a favorecer la posición de Horus por sobre la de su oponente, inclinándose a reconocerlo como el heredero legítimo de su padre, Seth rechaza esos intentos y reclama nuevas instancias judiciales, a las que la corte divina accede una y otra vez. Es más, en un alarde de su fuerza –que es el principal argumento que Seth ofrece para reclamar la realeza de Osiris–, llega a amenazar explícitamente a los miembros de la Enéada, exclamando:

*¡Tomaré mi cetro de cuatro mil quinientos nemes (de peso)
y mataré a uno de vosotros por día! (5,1-2).*

Más que la actitud arrogante de Seth, lo que sorprende aquí es que, ante semejante desafío, la Enéada no actúa coercitivamente sobre Seth sino que, por lo contrario, acepta sus reclamos.

Por otra parte, la Enéada tampoco logra poner orden ante las trampas que los opositores se tienden el uno al otro en las competencias a los que se los somete, y ni siquiera consigue sancionar a Horus, luego de que éste agrade a su propia madre. De hecho, Ra, en tanto presidente de la corte, se dirige a los contendientes del siguiente modo:

*¡Id, y que se escuche lo que os digo! ¡Comed, bebed, y que haya
paz para nosotros! ¡Y dejad de querellar así todos los días!
(10,12-11,1).*

Se advierte también aquí la escasa capacidad de imponer decisiones que exhibe este dispositivo judicial. El presidente

del tribunal *solicita* que su palabra sea acatada. Es más, invita a las partes en pugna a ponerse de acuerdo entre ellas y a rubricar ese acuerdo con una fiesta. Sus palabras se hallan sensiblemente más cerca de la figura de un mediador que de la de un juez. De hecho, esa solicitud cae en saco roto: la contienda entre Horus y Seth continúa y llega un punto en el relato en que todo parece indicar que será un conflicto interminable. Las palabras de Horus –en amarga queja a Neith– son elocuentes:

Hace ochenta años que estamos en el tribunal y nadie sabe juzgarnos. Nunca se le ha dado la razón en contra mía, y mil veces hasta hoy, se me ha dado la razón en contra de él, cada día. Pero él no hace caso a todo lo que dice la Enéada (13,12-14,2).

Ahora bien, esa Enéada que parece presentarse como una entidad vacilante y perpleja, no necesariamente implica la presencia de un actor impotente en la narración, surgido de la imaginación antojadiza del autor de esta versión del relato. Lo que, en rigor, parece determinar que la Enéada no logre imponer su voluntad es la carencia del monopolio de la coerción, atributo indispensable para una corte judicial estatal. Sin embargo, tal carencia solo constituye una situación absurda en el marco de un dispositivo judicial estatal: existen otros modos de organización social –como el que corresponde a las sociedades no estatales, en los que el parentesco proporciona la lógica dominante– en los que tal monopolio no se halla presente. En tales condiciones, las formas de resolución de conflictos suelen involucrar extensas negociaciones. Los líderes y los consejos aldeanos median entre las partes, y usualmente se alcanza algún tipo de consenso. Pero este puede demorarse largamente, en especial, en los casos en que las partes en pugna no ceden

fácilmente en sus reclamos. Es este tipo de lógica de resolución de conflictos el que –abundantemente documentado etnográficamente y también reconocible en ámbitos locales del Antiguo Egipto– parece estar operando en la mayor parte de los procedimientos judiciales que se advierten en la narración¹⁵. Así, del mismo modo que sucede en las sociedades no estatales y las comunidades aldeanas egipcias, la lógica del parentesco ocupa un lugar de relevancia en la estructuración del relato de *La contienda*.

Pero tal preponderancia de una dinámica judicial asociada al parentesco no excluye momentos en los que emerge un tipo de judicialidad asociada a la lógica estatal. En este sentido, se destacan dos episodios. Por un lado, el castigo físico al que se somete al barquero Anty, luego de que, desobedeciendo una orden expresa de la Enéada, traslada a Isis a la Isla del Medio¹⁶. La situación del castigo –Anty, al parecer, es sometido a la amputación de los extremos de sus pies– sorprende cuando sucede, tomando en cuenta la incapacidad para imponer decisiones que la Enéada ostenta hasta ese momento. Sin embargo, más sorprendente resulta el contraste entre la total ausencia de castigo a Seth, quien desoye constantemente las prescripciones de la Enéada, y el duro castigo para Anty, en la primera falta que comete. Pero hay una razón para ello: en el relato, Anty es el único dios que aparece realizando tareas de servidumbre. En

15 Acerca de los procedimientos judiciales en sociedades no estatales y las dificultades para imponer los veredictos, cf. Bohannon 1967: 52-53; Pospisil 1968: 220-221; Roberts 1979: 124-125. Acerca de similares contextos para la administración de justicia en contextos locales en el Antiguo Egipto (con referencia a la comunidad de Deir el-Medina), cf. Eyre 1984: 102; McDowell 1999: 171.

16 De hecho, es a instancias de Seth –una de las partes en pugna– que se impone el castigo a Anty: “*Ra-Haractes le dijo [a Seth]: ‘¿Qué quieres ahora?’ Entonces, Seth le dijo: ‘Haz que se traiga a Anty el barquero y se le inflija un gran castigo, diciéndole: ‘¿Por qué has hecho que ella [Isis] cruce?’ Así se le dirá’. Y fue traído Anty el barquero ante la Enéada y se le amputaron los extremos de sus pies*” (7,11-13).

efecto, Anty no forma parte de la escena judicial y su rol en el relato es el de un modesto barquero. En tal sentido, es posible considerar que el papel de Anty en *La contienda* es un papel propio de humanos y, más específicamente, de servidores. La perplejidad para tomar decisiones se centra en una cuestión interior de la comunidad de los dioses: allí es donde rige la lógica del parentesco. Hacia los servidores, en cambio, no hay ni un atisbo de indecisión: donde impera la lógica estatal, el castigo no se discute.

Y por otro lado, el final de la narración resulta sobresaliente pues –luego de la intervención del propio Osiris, quien es referido como un *dios-rey* y amenaza con enviar a sus terribles mensajeros que arrancarán el corazón a quienes contraríen su voluntad– Atum-Ra y la Enéada logran que se le imponga a Seth el fallo favorable a Horus. La situación cambia abrupta y sorpresivamente de cariz, y se transforma en una corte eminentemente estatal:

Entonces Atum, el Señor de las Dos Tierras, el Heliopolitano, envió a Isis, diciendo: ‘Trae a Seth, sujetado con un cepo’. Isis trajo, entonces, a Seth, sujetado con un cepo, como un prisionero. Atum le dijo: ‘¿Por qué has impedido que se os juzgue y te atribuyes la dignidad de Horus?’. Y Seth le respondió: ‘De ningún modo, mi buen señor. ¡Haz que se convoque a Horus, el hijo de Isis, y se le otorgue la dignidad de su padre Osiris!’ (15,10-16,1).

Así, cuando irrumpe en escena el dios-rey –vale decir, cuando se presenta el principio *estatal*–, el panorama cambia radicalmente. Las exigencias de Seth son finalmente desestimadas, Horus es proclamado vencedor y, ante el derrotado, emerge la coerción: Seth es entonces llevado a la corte *como un prisionero*. Finalmente, frente a una corte que ahora ejerce la coerción, la actitud de Seth cambia

diametralmente y debe admitir la legitimidad de Horus para heredar la realeza de su padre Osiris.

De este modo, los episodios relacionados con el castigo a Anty y con la intervención de Osiris y el final del relato no se superponen de modo confuso al predominio global de la lógica parental. El primero de ellos, porque opera sobre un sirviente y no sobre los protagonistas del juicio; y el segundo, porque en ese momento la lógica del parentesco es desplazada del centro de la escena por la lógica estatal, que es la que finalmente prevalece en la resolución del conflicto. Así pues, en el relato de *La contienda* es posible advertir dos tipos de procedimientos judiciales divergentes, asociados uno a la lógica del parentesco y el otro a la lógica del Estado. El lugar que ambas lógicas ocupan en esta versión del mito es, como se ve, sensiblemente diverso del que disponen en las referencias procedentes de los *Textos de las pirámides*. Sin embargo, ambas son decisivas en la organización del relato ramésida, tanto respecto de su dinámica principal como respecto de su notorio final.

La Teología menfita

¿Y qué sucede con la escena judicial del conflicto entre Horus y Seth en la *Teología menfita*, que se registra en la Piedra de Shabaka (Dinastía XXV)¹⁷? ¿Se decide allí quien es

17 El texto de la *Teología menfita* procede de una copia de tiempos del rey Shabaka (Dinastía XXV, hacia principios del siglo VIII a.C.). Según el propio texto señala, se trata de una copia que el rey mandó a reproducir a partir de “un trabajo de los ancestros que había sido comido por los gusanos, de modo que no podía ser comprendido de principio a fin”. Tradicionalmente, se ha sostenido que, por algunas similitudes con el estilo de los *Textos de las pirámides*, el original podría remontarse a tiempos del Reino Antiguo. Actualmente, sin embargo, se cree que la composición puede ser tardía, incluso de tiempos del propio rey Shabaka (Kemp 1992 [1989]: 37; cf. también los comentarios de Loprieno 2001: 119-120, y Assmann 2003 [1996]: 42-43). Aquí se han utilizado las ediciones de Breasted (1901: Taf. I.II) y de Junker (1941: 20-35), así como las traducciones de Junker (1941: 20-35), Lichtheim (1973: 51-57) y Assmann (2003 [1996]: 39-41).

el legítimo recipiendario de la realeza con carácter sumario y taxativo, como se advierte en los *Textos de las pirámides*, o se producen tumultuosos avatares y largas indecisiones antes de alcanzar un veredicto, como se aprecia en el relato de *La contienda*? Veremos que hay mucho de lo primero, pero también algo de lo segundo.

En principio, el proceso menfita no es presidido por Ra sino por Gueb. Y, más allá del cambio de identidad del presidente, lo que contrasta de forma notable con lo que sucede predominantemente en *La contienda* son los modos en que Gueb procede en la corte:

[Gueb, el señor de los dioses, ordenó] que la Enéada se congregara en torno de él. Él juzgó entre Horus y Seth; él terminó con su pelea. Él hizo a Seth rey del Alto Egipto (nzw't) en la tierra del Alto Egipto, hasta el lugar en el que él nació, que es Su. Y Gueb hizo a Horus rey del Bajo Egipto (hjt) en la tierra del Bajo Egipto, hasta el lugar en el que se ahogó su padre, que es Peseshet-Taui (i.e., la 'División de las Dos Tierras'). Entonces, Horus se estableció sobre una región, y Seth se estableció sobre una región. Ellos hicieron la paz respecto de las Dos Tierras en Ayan. Esa fue la frontera de las Dos Tierras (7-9).

Se advierte, pues, que el dios-tierra no vacila. Ordena a la Enéada que se reúna, juzga a Horus y Seth y pone fin a su disputa. Cada cual acepta el dictamen y se establece la paz. Para más datos, las palabras que Gueb dirige a los litigantes son contundentes:

Palabras de Gueb para Seth: 'Ve al lugar en el que has nacido'. Seth: Alto Egipto. Palabras de Gueb para Horus: 'Ve al lugar en el que tu padre se ha ahogado'. Horus: Bajo Egipto. Palabras de Gueb para Horus y Seth: 'Yo os he separado'. --- Bajo Egipto y Alto Egipto (10a-12b).

En efecto, no hay lugar para el reclamo. Tampoco para el disenso. Los constantes gritos de los dioses en la corte de *La contienda* contrastan con el silencio de la Enéada y de los contendientes en la corte menfita. Pero hay más: luego de haber adjudicado cada mitad de Egipto a cada oponente, es el propio Gueb quien cambia de opinión y decide reconsiderar su fallo, sustituyéndolo por uno nuevo:

Le pareció equivocado a Gueb que la porción de Horus fuera igual a la porción de Seth. Y entonces, Gueb dio su herencia a Horus, porque él es el hijo de su hijo primogénito (10c-12c).

Y a pesar de semejante cambio, que despojaba a Seth de lo que le había sido otorgado, no se registra ninguna reacción de rechazo de quien ahora resultaba perjudicado. Antes bien, el texto deja ver que el nuevo dictamen también es acatado:

Junco y papiro fueron puestos en la doble puerta de la Casa de Ptah. Esto significa Horus y Seth, en paz y unidos. Ellos fraternizaron así para dejar de pelear en cualquier lugar en el que estén (15c-16c).

Así pues, los fallos de Gueb son inapelables. El único habilitado para rever un veredicto es el propio Gueb y el nuevo fallo es tan obedecido como lo es el primero. Sería muy difícil de encontrar una contraposición más flagrante con los sucesos en la corte de *La contienda*, en la que las discusiones son permanentes y en la que Seth rechaza constantemente cada intento de favorecer a su adversario. En efecto, si en *La contienda* domina una lógica asociada al parentesco que requiere de la generación de consenso para que el pleito se resuelva, parece claro que el proceso menfita se halla tramado por otra lógica. La palabra de Gueb no requiere

del consenso y no admite discusiones: en su función de juez, Gueb es un dios-rey. Y la palabra del rey exige obediencia. A quien se oponga, la coerción lo espera. Como sucede en las referencias procedentes de los *Textos de las pirámides*, y como sucede en el final de *La contienda entre Horus y Seth* a partir de la intervención de Osiris, es la lógica estatal la que proporciona el esquema central del procedimiento que se advierte en la *Teología menfita*.

¿Significa esto que la lógica parental no tiene ningún lugar en este relato? Consideremos las palabras de Gueb en su segundo veredicto:

Palabras de Gueb para la Enéada: 'Yo he designado a Horus, el primogénito'. Palabras de Gueb para la Enéada: 'A él solo, Horus, la herencia'. Palabras de Gueb para la Enéada: 'A este heredero, Horus, mi herencia'. Palabras de Gueb para la Enéada: 'Para el hijo de mi hijo, Horus, el Chacal del Alto Egipto' (13a-16b).

De este modo, Gueb proporciona una razón por la que ha cambiado su primer dictamen. Horus merece toda la herencia porque, en tanto hijo de Osiris, él es el hijo primogénito de su hijo primogénito. Y en tal sentido, la lógica del parentesco también dispone de un lugar en la *Teología menfita*: opera allí como criterio de legitimidad para que Horus finalmente reciba la realeza sobre el Alto y el Bajo Egipto. Ciertamente, se trata de un lugar similar al que ocupa en las referencias que proceden de los *Textos de las pirámides*: allí también el parentesco aparece como el principio que garantiza los derechos de Horus y las decisiones de la corte divina. Es, también, el mismo criterio de legitimidad que esgrime Horus, desde el inicio, en *La contienda*. Sin embargo, en esta última, la mayor gravitación de la lógica parental hasta el segmento final del relato impedía que ese criterio

se impusiera de suyo. En efecto, habría que esperar hasta el momento en el que irrumpe la lógica estatal para que aquel criterio lograra imponerse. En cambio, en el relato contenido en la *Teología menfita* –como, de hecho, también en los *Textos de las pirámides* aquí analizados–, el predominio de la lógica estatal da vía libre para que el criterio parental sea admitido sin resistencia. En todo caso, algo se advierte con nitidez: si bien combinadas de modo diverso, la lógica parental y la lógica estatal *coexisten* en las tres versiones de los conflictos entre Horus y Seth que hemos considerado.

Observaciones finales

A modo de balance, puede ser de interés realizar aquí dos observaciones, dirigidas a destacar la recurrencia y la divergencia de modos a través de los cuales el parentesco y el Estado se hacen presentes en las tres versiones de la disputa judicial entre Horus y Seth. En efecto, por una parte, se advierte que las lógicas asociadas a ambos principios ocupan posiciones decisivas en la organización de esas tres versiones. Y por otra parte, se aprecia que su importancia no es siempre la misma sino que varía en cada relato. ¿Cuáles son las implicancias de este carácter recurrente pero a la vez divergente de la presencia de lo parental y lo estatal en los relatos míticos acerca de los conflictos entre Horus y Seth?

En primer lugar, el hecho de que lo parental y lo estatal graviten de un modo tan importante en versiones de un relato mítico separadas entre sí por largos siglos permite notar el papel central que ambas lógicas juegan en la estructuración de este mito. Esto es, lo parental y lo estatal no aparecen en el relato de modo marginal ni aleatorio. Por cierto, esto parece evidente de suyo en tanto y en cuanto el mito narra los conflictos de unos dioses emparentados entre sí que se

disputan la realeza sobre Egipto. Pero, precisamente, lo que es necesario advertir es que los temas centrales del mito –sus significaciones centrales– se constituyen a partir de las dos grandes lógicas de organización social disponibles en el valle del Nilo. Si, a pesar de los más de 1600 años que separan los textos de la pirámide de Unis (Dinastía V) de la piedra de Shabaka (Dinastía XXV), el recurso a estas lógicas seguía siendo significativo, es porque esas lógicas seguían siendo centrales para la estructuración de la sociedad a orillas del Nilo. En efecto, en el carácter permanente de lo parental y lo estatal en el relato, es posible apreciar otro modo a partir del cual se manifiesta la condición dominante del parentesco y el Estado en la vida social del Antiguo Egipto.

Y en segundo lugar, en relación con las notorias divergencias en el lugar ocupado por ambos principios de estructuración social en cada una de las versiones aquí consideradas, es preciso puntualizar una característica central de los relatos míticos. De acuerdo con Jan Assmann (1977), en el análisis de un mito, es posible reconocer dos niveles diferentes. Por un lado se halla el nivel referido al mito propiamente dicho (el *geno-texto*), que resulta inasible de modo directo. Y por el otro lado aparece el nivel referido a las diversas formas de “realización” del mito (*feno-texto*), que constituyen distintos modos de derivación del *geno-texto*. Assmann indica tres modos de realización *feno-textuales*, a los que denomina operativo o instrumental (por ejemplo, pasajes míticos en textos mágicos), explicatorio o argumentativo (referencias míticas en textos religiosos) y literario o no instrumental (textos de carácter narrativo centrados en los hechos de los dioses).

La propuesta de Assmann resulta atractiva porque permite distinguir, por una parte, el mito como práctica discursiva específica y, por otra parte, las diversas expresiones puntuales a través de las que el mito se manifiesta, que

proceden del contacto de la práctica discursiva-mítica con otras prácticas (mágicas, religiosas, políticas, literarias)¹⁸. En efecto, se podría interpretar el *geno-texto* de Assmann como efecto específico de la práctica discursiva-mítica: ese efecto, sin embargo, solo implica un magma, al que no es posible acceder de manera directa. Es en las diferentes realizaciones *feno-textuales* –que proceden de la articulación de la práctica mítica con otras prácticas– que el estado fluido del mito-base deja paso a formas estables. Tales formas pueden variar sensiblemente entre sí, aunque deben permanecer dentro de los límites de las significaciones centrales que reconoce el mito en estado fluido. Respecto del mito de Horus y Seth, distintas realizaciones podrían explotar diversos episodios del conflicto (por ejemplo, la castración de Seth puede ser o no ser referida) o conectarlos con episodios de diversa procedencia (por ejemplo, la presencia del dios Anty en *La contienda*); lo que resulta imposible es que se alteren los ejes de significación central: por ejemplo, un relato en el que Osiris apareciera como hijo de Seth o en el que fuera Thoth quien finalmente recibiera la realeza quebraría definitivamente los límites que el mito impone a sus realizaciones¹⁹.

18 En cierto modo, tal distinción resulta comparable a la que ha propuesto A. Loprieno entre *topos* y *mímesis*. En efecto, el mundo del *topos* es el de los arquetipos que estructuran la cosmovisión egipcia; el mundo de la *mímesis*, en cambio, se relaciona con las variaciones, con los márgenes de divergencia posibles respecto de los arquetipos estructurantes. El ámbito del mito propiamente dicho según la distinción de Assmann podría ser equiparado con el del *topos*, en la medida en que tanto uno como otro operan en un plano esencialmente virtual: toda materialización –tanto del mito como del arquetipo– implica un grado, siquiera ínfimo, de desviación respecto del modelo en estado puro. La *mímesis*, en cambio, se aproxima a las “realizaciones” del mito sugeridas por Assmann, en tanto podría ser interpretada en términos de la interfase entre el modelo ideal-arquetípico y otras prácticas de diversa procedencia (literarias, políticas, teológicas). Respecto de las nociones de *topos* y *mímesis*, cf. Loprieno 1988: 1-21. Cf. una aplicación de este par conceptual a la percepción egipcia de los extranjeros en el siguiente capítulo de este libro.

19 Pero, si hay significaciones centrales en el mito, ¿no es posible, a partir de ellas, determinar claramente el mito en sí? El problema es que no hay modo de distinguir en términos absolutos, de manera binaria, lo que es central y lo que no lo es. De mantenernos en un terreno metafórico,

En este sentido, es posible notar que las tres versiones de los conflictos entre Horus y Seth que aquí hemos considerado no corresponden al mismo tipo de realización mítica. En efecto, los *Textos de las pirámides*, de carácter esencialmente ritual y orientados a permitir que el rey difunto alcanzara su estado de *ꜥh*, se acercan a las realizaciones de tipo operativo o instrumental, aun cuando, si se considera cada recitación de manera específica, también podría ser destacado un perfil asociado a la realización explicatoria o argumentativa²⁰. A este segundo tipo de realización corresponde claramente la *Teología menfita*, que constituye un texto de índole religiosa, a la manera de un tratado teológico. Por su parte, el texto de *La contienda entre Horus y Seth*, que es una extensa narración en la que se articulan diversos elementos de carácter ficcional, puede ser relacionado razonablemente con las realizaciones literarias o no instrumentales del mito. Lo que importa destacar en este punto es que, si se trata de modos diferentes de expresión del mito, los procedimientos discursivos puestos en juego en cada uno de ellos pueden ser divergentes y, por ende, el lugar ocupado en ellos por las lógicas asociadas al parentesco y el Estado no tiene por qué ser estrictamente invariable.

Así, tanto en las referencias al conflicto procedentes de los *Textos de las pirámides* como en las que se indican en la *Teología menfita*, el contexto religioso de enunciación del

podríamos hablar de áreas de mayor condensación o de mayor espesura en el medio fluido, que no ofrecen límites exactos. En todo caso, la proposición acerca de la existencia de tales significaciones centrales no hace sino una operación en el nivel feno-textual de Assmann. En efecto, la egiptología tampoco se sustrae a las constricciones que impone la práctica discursiva-mítica.

- 20 Ciertamente, Assmann (1977) centra su clasificación de realizaciones míticas en los textos del Reino Nuevo en adelante, en la medida en que supone que las referencias anteriores a los dioses no proporcionan instancias narrativas que puedan ser clasificadas propiamente como mitos. Es difícil seguir al autor en este punto. Para una crítica de esta posición, cf. Baines 1991: 85-92. En todo caso, valga la aclaración de que aquí se emplea el esquema de Assmann en una amplitud temporal mucho mayor que la originalmente postulada por el autor.

mito determina una forma de argumentación en el marco de la cual tanto los procedimientos judiciales de tipo estatal como los criterios de legitimidad de tipo parental se describen de manera afirmativa, sin espacio para las dudas o los cuestionamientos, incluso cuando –como sucede con la decisión de Gueb en la *Teología menfita*– pueda haber espacio para cambiar un veredicto por otro. Por decirlo de algún modo, los textos permanecen próximos al *topos* del mito, a sus significaciones centrales. En *La contienda*, en cambio, el contexto literario permite al redactor de la versión una exploración más osada en los confines de la *mímesis*, lo que permite añadir episodios y referencias de carácter ficcional, y produce un ámbito judicial sumamente diverso; sin embargo, no solo prevalecen, en última instancia, los mismos criterios de legitimidad parental y de decisión estatal sino que el singular escenario judicial que se describe allí no se concibe de un modo absolutamente antojadizo sino según criterios que también proceden, en sus lineamientos básicos, de la lógica del parentesco.

En todo caso, en la determinación de este carácter recurrente y a la vez divergente de los modos de presentación del parentesco y del Estado en los conflictos entre Horus y Seth, y en el intento correlativo de establecer por qué suceden de tal manera, se abre la posibilidad de interpretar el ámbito de los relatos míticos a partir de una perspectiva histórico-antropológica. Tal perspectiva, como se indicaba en el comienzo de este trabajo, no se propone leer el mito como si se tratara de una forma “rudimentaria” de historia. Antes bien, lo que pretende es determinar en los textos las huellas de los parámetros centrales que organizaban el mundo de quienes los pensaban, los escribían y los vivían como núcleos fundamentales de la existencia misma del cosmos.

CAPÍTULO 10

Notas sobre espacio, tiempo y alteridad en el Antiguo Egipto¹

La perspectiva *emic*² acerca de las sociedades antiguas –es decir, a los fines que aquí importa, la mirada que trata de hacer centro en la autopercepción de los antiguos– suele enfrentarse a un obstáculo, frecuentemente ignorado: las fuentes, más allá de sus sesgos específicos, a menudo ilustran el pensamiento de las élites con mucha mayor profusión que el correspondiente a otros sectores sociales. Tal situación de ningún modo impone que los estudios *emic* no puedan ser llevados a cabo pero advierte acerca del hecho de que una pregunta tal como “¿Qué pensaban *los egipcios* acerca de esto o aquello?” quizás no debiera ser respondida de un modo rápido y unívoco. En efecto, un campesino, un jefe de escribas, un alto sacerdote, probablemente tendrían representaciones divergentes respecto de los mismos hechos, de los mismos procesos. Por cierto, tal vez tendrían también puntos en

1 La base de este capítulo fue publicado en Campagno 2011e.

2 Respecto de la perspectiva *emic*, cf. Harris 1979 [1968]: 491-523; Geertz 1983: 57.

común, y tal vez lo que para uno constituiría la percepción dominante de un fenómeno, para otro sería una aproximación subordinada o sobredeterminada por otras concepciones. Incluso más, quizás el mismo individuo oscilara entre percepciones diversas en función de diferentes situaciones.

En este sentido, la pregunta por las percepciones espacio-temporales de los antiguos egipcios, y por las figuras de alteridad generadas a partir de tales percepciones, podría ganar en precisión si se la plantea respecto de distintos ámbitos sociales, en los que se han modelado diferentes formas de percibir el espacio, el tiempo, y lo que queda por fuera de ellos. En lo que sigue, se propone el análisis de tres grandes ámbitos –el de las comunidades campesinas, el del dispositivo estatal en tanto entidad política, y el del sacerdocio en tanto contexto religioso para la reflexión en clave cosmológica– que seguramente podrían fragmentarse o recombinarse de múltiples modos, pero que probablemente permitan captar algo de la multiplicidad de modos de concebir el espacio, el tiempo y la alteridad entre los antiguos egipcios.

Espacio, tiempo y alteridad en el ámbito comunal

Desde el período Predinástico, una época en la que hablar de “Egipto” –si no es meramente un abuso del lenguaje– apenas implica un gradiente más o menos homogéneo de prácticas etnoculturales compatibles en una considerable porción del valle y el delta del Nilo, la presencia de comunidades aldeanas dispersas a lo largo de tal territorio se halla arqueológicamente bien atestiguada. Especialmente, existe buena evidencia acerca de los cementerios comunales, que no solo sugieren la cercana presencia de aldeas, seguramente a la vera del río, sino que implican un lazo ideológico

fuerte entre los vivos, los muertos, y la tierra en la que yacían. Como ha planteado Kathryn Bard (1992b: 15):

Los cementerios representan como mínimo un sentido de membresía [de los descendientes de los muertos a la] comunidad, y tal vez una ideología del derecho de esa comunidad de cultivar y controlar la tierra circundante, legitimada por el hecho de descender de unos ancestros comunes enterrados en el cementerio de la aldea.

La observación de Bard es interesante porque permite discernir que ese vínculo entre vivos, muertos y tierra se expresa en función del parentesco: si los vivos reclaman la tierra, lo hacen en tanto parientes que descienden de los ancestros que se hallan allí enterrados³.

Ciertamente, la existencia de comunidades aldeanas trasciende el período Predinástico y se extiende a lo largo de las épocas estatales, que corresponden tanto al Egipto propiamente faraónico como a los períodos posteriores. En lo que refiere al Antiguo Egipto, si bien los testimonios disponibles sobre el ámbito campesino son más bien exigüos, existen diversos indicios que apuntan a la permanencia de ese mundo aldeano como referencia básica del mundo rural. Por una parte, diversas líneas de información apuntan a la existencia de prácticas económicas regidas por el principio de la reciprocidad comunal: el trabajo en equipo en las tareas del campo (arada, siembra, cosecha), la participación colectiva de los integrantes de la aldea en la construcción, mantenimiento y administración de las obras hidráulicas, la posible circulación de bienes a escala local sobre la base de los dones y los contradones. Por otra parte, la posición de

3 Acerca de las huellas del parentesco en los cementerios predinásticos en tanto indicios de su importancia como lógica de organización social, cf. Campagno 2006: 21-24 y el capítulo 1 de este libro.

preeminencia que los ancianos parecen haber tenido en la vida campesina se asocia a las dinámicas de las comunidades agrarias y a la importancia que en ellas tiene la noción de anterioridad. Aun por otra parte, la escasa injerencia del Estado en los asuntos internos del campesinado (organización de las tareas agrícolas, administración local de justicia, regulación de relaciones matrimoniales) también sugiere la organización del campesinado en entidades colectivas de convivencia⁴. Y en el marco de ese mundo comunal, las prácticas de parentesco parecen haber seguido proporcionando el eje central para la articulación social. En efecto, tanto las prácticas recíprocitarias que regulan las actividades económicas, como la preponderancia de los ancianos de las aldeas y la propia autonomía comunal frente al Estado son sugestivas acerca de la vigencia del mismo tipo de principios de organización social que suele articular a las comunidades que no se hallan integradas en dispositivos estatales.

¿Cuál es el concepto central de espacio para esta subjetividad campesina y parental? La articulación entre lengua y escritura egipcias ofrece un buen indicio, que ya se ha considerado en el capítulo 4. Se trata del término *whyf*, frecuente desde el Reino Medio para describir un grupo familiar o clánico, que se utiliza también –a partir del Reino Nuevo– como modo de referir al ámbito aldeano: solo cambia el determinativo, que en el primer caso se integra por un hombre y una mujer sentados más trazos de plural (A1, B1, Z2), y en el segundo por el

4 Estos indicios han sido considerados en Campagno 1998a: 91-98 y en el capítulo 4 de este libro. Acerca de la organización del trabajo campesino, cf. Caminos 1991 [1990]: 29-35. Sobre su carácter eminentemente familiar, cf. Eyre 1999: 52. Sobre los trabajos hidráulicos, cf. Butzer 1976: 109. Sobre la circulación de dones y contradones, cf. Jannsen 1982; Cardoso 1987: 231-232. Sobre la preeminencia de los ancianos, cf. Aldred 1961: 199; Cardoso 1987: 226-231; 1995: 71-72, 76. Sobre la autonomía comunal en el aspecto económico y judicial, cf. Cardoso 1987: 223; Allam 1995: 49-50; Eyre 1997: 378. Sobre la importancia de la familia extensa en el mundo rural, cf. Moreno García 2006a. Sobre la noción de anterioridad, cf. Meillassoux 1977 [1975]: 66.

del jeroglífico del recinto urbano con caminos cruzados (O49) (Erman y Grapow 1982 [1926-1931], I: 346; Faulkner 1962: 66). La ampliación del sentido resulta significativa, pues parece sugerir una semejanza conceptual entre grupo de parentesco y aldea campesina, de modo tal que la trama parental coincidiera espacialmente con el ámbito territorial que corresponde a la aldea. Se trata de un tipo de coincidencia que probablemente le debe poco al azar: a diferencia de lo que sucede con la lógica estatal (véase más adelante), la lógica del parentesco constituye un tipo de tramas sociales de límites discretos, que no se extiende de forma ilimitada. Antes bien, allí donde otras fuerzas no entran en juego, el destino frecuente de una comunidad que se expande es la fisión (Cohen 1978: 4), lo que implica la creación de nuevas comunidades, cada cual regida por el parentesco, pero independientes entre sí.

En tales condiciones, en la medida en que el lazo social aldeano se define a través del parentesco, y que este –por su índole discreta– no suele exceder el ámbito de la aldea, la pertenencia de un individuo a una trama parental implica inmediatamente la pertenencia a un espacio aldeano específico. De allí, la fuerza de las identidades locales como criterio primario de identificación en el mundo campesino. En efecto, de acuerdo con un estudio sobre el moderno *fellah* egipcio:

[su aldea] con su tierra, forma un todo, fuera del cual aún sus vecinos son extraños y peligrosos. [La aldea] vive su propia vida autocentrada, regulada por las costumbres, modales y prohibiciones transmitidas desde el pasado, leyes inmemoriales que gobiernan los actos y los deseos de cada habitante (Ayrout 1963: 109)⁵.

5 En la misma página, se lee: “cuando un fellah es interrogado acerca de su nacionalidad, responde ‘soy de Manfalut’ o ‘soy de la aldea de Abu Qurqas’. Ocasionalmente, en forma más esporádica, dirá: ‘soy de la provincia de Manufiya o Asyut’. Raramente, si es que sucede, él dice: ‘soy un egipcio’”.

La pertenencia a una aldea implica la participación en una trama social. El parentesco define así un espacio primario, más allá del cual, como se considerará en un momento, existe un mundo más inseguro, frecuentemente hostil, en términos naturales tanto como sociales⁶.

¿Y qué hay respecto del tiempo? Retomando una discusión de larga data sobre el estatuto del tiempo en diversas sociedades, Jan Assmann (2003 [1996]: 15; cf. pp. 13-17) sugiere que las diferencias entre tiempo cíclico y tiempo lineal no deberían ser consideradas como atributos excluyentes de las sociedades (se tiene uno o se tiene el otro) sino como aspectos que pueden operar en distintos contextos de una misma sociedad. En este sentido, se podría decir que, en los contextos campesinos, el tiempo cíclico tiene la primacía. En efecto, basta con pensar en la estacionalidad de las tareas de la vida campesina –el tiempo de la inundación, el de la siembra y la cosecha, el de la sequía, y nuevamente la inundación– para advertir que el ritmo del mundo campesino viene pautado de manera cíclica. Pero, de hecho, la percepción del carácter cíclico del tiempo no obedece solamente a la estacionalidad: es la vida social la que ofrece una dimensión marcadamente cíclica.

Más allá de las tareas y los rituales que corresponden al ciclo anual, se halla el ciclo de la vida parental, decisiva en tanto artífice del funcionamiento comunal. Si bien procede de un contexto de élite, es pertinente referir aquí a las *Enseñanzas de Ptahhotep*, puesto que, en la medida en que ofrece información sobre el parentesco como lógica de articulación interna de la élite, ilustra de modo más general sobre los modos en que el parentesco define una concepción del tiempo:

6 Acerca de los peligros que corre el campesino fuera de su mundo, es significativa la suerte del *Campesino elocuente*, asaltado por un funcionario estatal, apenas abandona su tierra con la intención de intercambiar ciertos bienes. Cf. Lichtheim 1973: 170-171.

*“Un hijo que escucha es un seguidor de Horus, le va bien cuando ha escuchado. Cuando él sea viejo y haya alcanzado la veneración, él hablará del mismo modo a sus hijos, renovando la enseñanza de su padre”*⁷. En efecto, el parentesco define una serie de posiciones que han de ser permanentemente ocupadas: padres que instruyen a hijos, que serán futuros padres para futuros hijos. Las *Enseñanzas* egipcias suelen enfatizar que el hijo ha de casarse joven y ha de tener sus propios hijos, a los que habrá de cuidar, y de quienes recibirá cuidados para sí en la vejez y para su tumba luego de su muerte⁸.

Por cierto, se trata de un ciclo de lugares sociales y no de individuos. Solo en los modos de expresar la permanencia inalterable de la realeza, Horus deviene Osiris, que engendra a un nuevo Horus, que devendrá un nuevo Osiris, y así sucesivamente. En términos humanos, el ciclo padre → hijo → padre → hijo no implica que sea el mismo individuo el que pueda transitar todo el ciclo. Por ese sesgo, hay algo de un tiempo lineal que emerge: los ancianos y los muertos, es decir, las generaciones pretéritas, son venerables. Un individuo específico podría trazar el vínculo que lo une con su padre, con sus abuelos, quizás con otros ancestros, y establecer así una secuencia de tiempo lineal. Es cierto, sin embargo, que, en ausencia de medios técnicos de registro como los que introducen los Estados, la profundidad de la memoria comunal no suele traspasar algunas generaciones⁹. En estas condiciones, es posible pensar en la coexistencia

7 *Ptahhotep*, 588-592. Cf. el texto jeroglífico en Zaba 1956: 61-62; traducción: Lichtheim 1973: 75. Respecto del parentesco como articulador interno de las élites, cf. Campagno 2006: 24-27 y el capítulo 4 de este libro.

8 Cf. por ejemplo, la *Enseñanza del Príncipe Hordjedef* (Lichtheim 1973: 58-59) y, especialmente, la *Enseñanza de Ani* (Lichtheim 1976: 135-146).

9 De allí, por ejemplo, la frecuente reutilización de tumbas en los cementerios antiguos, o la apropiación de los bienes de tumbas cuyos referentes específicos se perdían de vista y, por ende, quedaban desprovistas de sentido parental.

de ambos modos del tiempo: un tiempo lineal que se manifiesta en la proyección de una acotada memoria de los ancestros; y un tiempo cíclico que domina los ritmos de vida campesina tanto por el hecho de que se manifiesta permanentemente en las tareas de la aldea como por el hecho, quizás más decisivo, de que emplaza a los individuos en los roles que el parentesco define.

Ahora bien, ¿qué hay de las figuras de alteridad posibles para este tipo de subjetividad campesina, que concibe estas coordenadas espacio-temporales? La respuesta a esta pregunta forzosamente ha de desdoblarse, pues las figuras de alteridad comunal variarán según la condición política de la comunidad, esto es, según ésta detente un estatus autónomo o subordinado a algún dispositivo estatal. En efecto, en condiciones de autonomía, lo que para el valle del Nilo equivale a decir con anterioridad a la aparición del Estado en el período Predinástico, la figura específica de alteridad que define cada comunidad proviene del resto de las comunidades que habitan en la misma región. La existencia de esas otras comunidades, vecinas y opuestas, de hecho, es requisito para la definición del propio grupo. En palabras del etnólogo Pierre Clastres:

Es justamente este Otro considerado como un espejo –los grupos vecinos–, el que devuelve a la comunidad su imagen de unidad y de totalidad. [...] Cada comunidad, en tanto es indivisa, puede pensarse como un Nosotros. Este Nosotros, a su vez se piensa como totalidad en la relación que sostiene con los Nosotros equivalentes, constituidos por los otros poblados, tribus, bandas, etc. La comunidad primitiva puede plantearse como totalidad porque se constituye en unidad: es un todo finito porque es un Nosotros indiviso (1981 [1980]: 202-203).

Y en rigor, esa percepción de un Otro en el vecino no escapa a la condición dominante de la lógica del parentesco en cada comunidad, pues ese vecino, ese Otro, es, en los términos más específicos de la lógica dominante, un “no pariente”. Como indica Marshall Sahlins:

Incluso la categoría de ‘no pariente’ está definida por el parentesco, es decir, como el límite lógico de la clase. [...] Mas para ellos el no parentesco es, ordinariamente, la negación de la comunidad o tribalismo, y, por lo tanto, es a menudo sinónimo de ‘extranjero’ y ‘enemigo’ (1978: 245).

Por cierto, dada la índole de las fuentes disponibles, no es posible respaldar este argumento que surge de la observación general del funcionamiento de las comunidades aldeanas autónomas, con evidencia directa del Período Predinástico. Una línea indiciaria, sin embargo, puede ser sugerida. La arqueología testimonia la presencia de múltiples comunidades en el valle del Nilo predinástico. También testimonia la existencia de frecuentes conflictos entre ellas. Si se consideran las razones de esas guerras predinásticas, se advierte que éstas no aparecen estrictamente determinadas por la búsqueda de recursos materiales sino, como ha propuesto Augusto Gayubas (2006: 68), por “la concepción que estas sociedades tenían de su mundo y del territorio, una visión del Otro como enemigo y como intruso que habría generado una situación de mutua hostilidad”. En efecto, nuevamente en la línea de Clastres, la guerra está en el corazón de las sociedades no estatales no por cualquier especie de “lucha por la supervivencia” sino más bien porque es la práctica que más decisivamente le permite afirmar su autonomía a través de la contraposición con las otras comunidades que pueblan su entorno¹⁰.

10 Al respecto, cf. Clastres 1981 [1980]: 181-216.

Ahora bien, cuando surge el Estado y las comunidades pierden su autonomía al quedar subordinadas a una nueva lógica de organización social, el escenario de la alteridad se modifica notablemente. No se trata de que el entorno definido por las comunidades vecinas pierda su estatus negativo: quizás un testimonio de la perduración de este tipo de oposiciones procede de la *Sátira XV* de Juvenal, que refiere a una refriega entre los habitantes de las aldeas de Ombos y de Dendera, luego de una fiesta religiosa local¹¹. Sin embargo, con el Estado, el cosmos comunitario permanece pero se modifica. Por un lado, porque el Estado –en tanto entidad que monopoliza la coerción– confisca la autonomía militar de las comunidades, de manera tal que éstas pierden la capacidad activa de reafirmar su antagonismo con las comunidades vecinas por la vía de la guerra. Y por otro lado, porque, si bien concede cierta autonomía en la resolución de los asuntos internos comunales, irrumpe en la escena campesina, especialmente a partir de la obligación de tributar a la que las comunidades quedan sometidas. La tributación –tanto en especie como en trabajo– implica la introducción de una instancia coercitiva que se regula según decisiones que no se toman en el plano comunal. La presión para producir excedentes y la violencia, potencial o real, ejercida por el Estado en el momento de tributar y encarnada especialmente en la figura del funcionario, debieron proporcionar los principales insumos para la elaboración de una figura diferente de alteridad, no ya la de *otros* similares aunque opuestos sino la de un *Otro* radicalmente diferente, regido por otra lógica social. La suerte del campesino que describe el *Papiro Lansing* ilustra el instante de la percepción de esa lógica divergente de la manera más gráfica:

11 Cf. Blackman 1948: 266-267, con referencias a similares eventos entre los modernos *fellahin*.

*Ahora el escriba desembarca en la ribera. Inspecciona la cosecha. Los asistentes están detrás de él con bastones, los nubios con garrotes. Uno (le) dice [a un campesino]: 'Entrega el grano'. 'No hay'. Es golpeado salvajemente. Es atado, arrojado al pozo, sumergido cabeza abajo. Su esposa es atada en su presencia. Sus hijos son encadenados. Sus vecinos lo abandonan y huyen. Cuando todo termina, no hay grano*¹².

La tributación, de hecho, introduce variantes profundas en el espacio y el tiempo comunales. El pago del tributo en trabajo no solo implica la violencia física aplicada a quienes han de pagarlo sino también una violencia simbólica que implica la deslocalización transitoria respecto del ámbito de pertenencia comunal y parental. En este sentido, si bien el espacio aldeano permanece como referencia primaria, el tributo en trabajo introduce una dimensión espacial diferente, que sitúa al campesino en contextos completamente diversos de los que corresponden a su experiencia comunal, tanto desde el punto de vista geográfico como del punto de vista de la lógica social que allí rige. Y con respecto al tiempo, la periodicidad de la extracción de tributo introduce un parámetro que ritma las dinámicas campesinas según un criterio exterior al funcionamiento de las comunidades, que no puede ser controlado por éstas, y que por ello transfiere al Estado cierta capacidad de intervenir sobre el tiempo¹³. Tales modificaciones que el Estado introduce en los modos

12 *Papiro Lansing: Un texto escolar*. Cf. el texto jeroglífico en Caminos 1954: 99-116; traducción: Lichtheim 1976: 168-175. Del mismo modo, la *Sátira de los Oficios*, es ilustrativa acerca de la percepción de esa alteridad estatal en el marco de las prácticas de tributación en trabajo. En el marco de la enseñanza, un maestro dice al aprendiz de escriba: "*He visto a aquellos que han sido golpeados, debes poner tu mente en los libros. Observa al hombre que ha sido reclutado en las cuadrillas de trabajo. Mira, no hay nada que sea mejor que los libros*". Cf. Simpson 1973: 329-336.

13 Cf. Campagno 1998a: 64. Sobre la tributación en el marco de las capacidades del Estado, cf. el capítulo 3 de este libro.

de percepción comunales del espacio y del tiempo constituyen las huellas de la subordinación de las comunidades a la lógica estatal: precisamente, es esta lógica que determina el monopolio de la coerción la que, desde una mirada campesina centrada en la lógica del parentesco, sostiene las formas más palmarias de experiencia de la alteridad.

Espacio, tiempo y alteridad en el ámbito político-estatal

Hacia mediados del IV milenio a.C., la región del valle del Nilo que *grosso modo* abarca desde Hieracópolis hasta Abidos sería el escenario para el inicio de una serie de transformaciones sociales cuya profundidad solamente podría ser apreciada en toda su magnitud mucho tiempo después. Se trataba de la emergencia de una serie de nuevas prácticas soportadas en el monopolio de la coerción que no solo introducían variaciones en los ámbitos sociales preexistentes sino que implicaban el comienzo de una nueva lógica de organización social, que perduraría por milenios: la lógica estatal. No es este el lugar para considerar la cuestión del surgimiento y la consolidación del Estado egipcio en detalle¹⁴. Baste con indicar que, a diferencia de la lógica del parentesco, la lógica estatal dispone de una notoria fuerza expansiva, que le permite penetrar y subordinar espacios sociales anteriormente autónomos. En otra parte, esa fuerza expansiva de lo estatal ha sido caracterizada a partir de tres grandes capacidades. Por una parte, una capacidad de coerción, que implica la prerrogativa de ejercer el monopolio legítimo de la violencia, que se advierte en la ya aludida confiscación del poder militar de las comunidades

14 La cuestión ha sido tratada *in extenso* en Campagno 2002a, con bibliografía. Cf. el capítulo 2 de este libro.

como en la también referida práctica de la tributación, que fuerza a la base social a generar excedentes para el uso estatal. Por otra parte, una capacidad de creación que, a partir de la disponibilidad de los excedentes de producción y la fuerza de trabajo, le permite llevar a cabo una serie de construcciones de gran envergadura (templos, palacios, tumbas, núcleos urbanos), que no reconocen precedentes y que imponen una serie de marcas estatales en el territorio, testimonios tangibles de su potencia. Y aun por otra parte, una capacidad de intervención, que remite a una multiplicidad de ámbitos previos –la propiedad de la tierra, la producción artesanal, la circulación de bienes, la esfera de la religión– que el Estado se apropia, o interfiere, o reformula¹⁵.

Esa potencia expansiva de lo estatal, de hecho, implica que, en un lapso temporal de algunos siglos, esas primeras prácticas estatales surgidas en el Alto Egipto se extenderán al punto de que, con el comienzo de la Dinastía I en el umbral del III milenio a.C., todo el territorio comprendido entre la primera catarata del Nilo y el mar Mediterráneo quedará políticamente integrado en una misma trama estatal. Ciertamente, a lo largo de los tres milenios posteriores, ese territorio variaría de modo sustancial, conociendo períodos de fragmentación y otros de mayor expansión –en especial, durante la Dinastía XVIII, cuando el territorio controlado por el Estado egipcio abarcará desde la cuarta catarata en la Alta Nubia, hasta las nacientes del Éufrates en el norte de Siria. En todo caso, lo que importa destacar aquí es que ese territorio dominado por el Estado implica una concepción notoriamente diferente del espacio respecto de la que debía predominar en los ámbitos aldeanos. En efecto, frente al espacio centrado en la aldea y determinado por las prácticas del parentesco, al calor de la expansión estatal se

15 Cf. Campagno 1998a: 52-67, reabordado en Campagno 2006: 32-36. Cf. el capítulo 3 de este libro.

habrá de acuñar un concepto de espacio fuertemente diverso, no solo por la magnitud de sus proporciones sino también por la lógica que lo determina. El espacio estatal –el espacio que, ahora con más justicia, puede ser reconocido como Egipto–, es un espacio de mayor variabilidad, en tanto puede expandirse o contraerse en función de las relaciones de fuerzas que determinan cada situación histórica¹⁶. Y es, además, un espacio políticamente integrado: lo que lo unifica es la existencia de un mismo dispositivo de control a lo largo del territorio.

Ahora bien, a pesar de que su tamaño es invariablemente mayor que el que corresponde a los ámbitos comunales, el espacio estatal no es por ello un espacio ilimitado: termina allí donde cesa la gravitación del dispositivo político. De los dos términos que los antiguos egipcios disponían para el concepto de *límite*, uno de ellos se aplica aquí: el término *t(3)š*, que se aproxima a la idea de una frontera material y que implica el borde hasta el cual se extendía un territorio determinado, sea este el de una tierra, de una ciudad, de una región, o el controlado por el Estado egipcio¹⁷. Por lo que viene de observarse, el *t3š* podía desplazarse y, de hecho, los monarcas podían intentar ponerlo más lejos, de modo de extender el territorio estatal. Así, Sinuhé refiere al rey Sesostris como *swšḥ t3šw*, “*el que expande las fronteras*”, y en la *Estela de Gebel Barkal* se dice de Tutmosis III que es un

16 En efecto, si la lógica estatal es de índole expansiva, el espacio estatal es el resultado del equilibrio entre esa potencia expansiva y otras fuerzas –logísticas, políticas, ideológicas– que pueden detener o incluso revertir la tendencia a la expansión.

17 De acuerdo con Galán (2002: 25), *t3š* “hace referencia al área más alejada sobre la cual el faraón es capaz de ejercer algún tipo de influencia, el límite geográfico de su autoridad”. Cf. también Quirke 1989; Galán 1995. Respecto del uso del vocablo *t3š* como frontera entre tierras, cf. el *Cuento de Sinuhé* B80 (texto jeroglífico: Blackman 1932: 1-41; traducción: Lichtheim 1973: 222-235); como frontera entre ciudades y entre regiones, cf. la *Biografía de Khnumhotep de Beni Hassan* 40-41, 48-50, 137-138, 142-143 (texto jeroglífico: Sethe 1935: 25-35; traducción: Simpson 1973: 420-424).

*“toro poderoso cuyas fronteras sureñas (t3šw.f rs) llegan al Cuerno de la Tierra, hasta lo que es de este país (r hntyw nw t3 pn)”*¹⁸. Lo que queda por dentro de esos t3šw estatales recibe diversos nombres: los más tempranos apuntan a la simple tierra plana y “domesticada” de las veras del río (t3 pn, “esta tierra”, o a formas duales como t3wy, “las dos tierras”, sobre las que volveré más abajo) (Diego Espinel 2006: 31-47); posteriormente predominan otros como *Kmt*, “la (tierra) negra”, que es notablemente el más frecuente, y alude a la tierra fértil del valle como contrapuesta a la tierra roja y estéril del desierto (*Dšrt*); y *T3-mrj*, “la tierra amada”, que parece en cambio abarcar los territorios dominados por el rey no solo en el ámbito propiamente egipcio sino fuera del valle y el delta del Nilo (Galán 2002: 33; Poo 2005: 45). Como puede verse, se trata de nombres cuyos referentes no son estrictamente coincidentes entre sí, pero lo que importa destacar aquí es que todos ellos, en tanto nominaciones sociopolíticas, presuponen la existencia del Estado como principio de unificación y de homogeneización espacial.

Pasando ahora a la cuestión del tiempo, y retornando a la distinción de Assmann entre un tiempo cíclico y otro lineal, podría decirse que la temporalidad estatal se sostiene en ambos, aunque de modos diferentes. Respecto del tiempo cíclico, se abordará el asunto en el próximo apartado. Interesa destacar ahora la cuestión del tiempo lineal, pues el Estado egipcio, en tanto entidad propiamente política, encuentra allí el modo vertebrador de su existencia temporal. En rigor, no se trata de una novedad absoluta: según se decía respecto de la temporalidad campesina, y aunque subordinada a una percepción cíclica dominante, cierta noción de un tiempo lineal debió existir por medio de la

18 *Cuento de Sinuhé*, B71; *Estela de Gebel Barkal*, 8 (texto jeroglífico: Helck 1955: 1227-1243; traducción: Cumming 1982: 1-7).

proyección de lazos entre los integrantes de la comunidad y sus ascendentes hasta el ancestro fundador. Esa misma noción de ancestralidad es retomada y –vía de los dispositivos técnicos de registro– exacerbada por el Estado egipcio. Desde muy temprano, los monarcas de la Dinastía I afirman esa conexión continua de reyes: dos sellos –uno de tiempos del rey Den, y otro del rey Qaa– ofrecen la secuencia completa de los gobernantes que se inician con Narmer¹⁹. Posteriormente, esas listas reales se tornan inmensas: durante la Dinastía XIX, la conocida lista del templo de Seti I en Abidos presenta a este rey y a su hijo Ramsés adorando a los nombres de 75 reyes, que se inician con Menes, y culminan con el propio Seti. El *Canon Real de Turín*, por su parte, profundiza aún más ese tiempo lineal, colocando antes de los monarcas humanos una serie de dinastías divinas y semidivinas, que proyectan la realeza al mismísimo origen del cosmos²⁰. La secuencia lineal es entonces, digámoslo así, perfecta: desde el primer dios hasta el último rey, la monarquía ha existido siempre y siempre ha sido transmitida de un rey al siguiente, como de padre a hijo, pues no hay Egipto sin rey.

En estas condiciones, como afirma Barry Kemp (1992 [1989]: 33-34), “la continuidad pacífica de la monarquía era la principal imagen que proyectaba el pasado”. Esa continuidad ancestral es quizás la clave de un tiempo lineal que, a nuestros ojos, se revela paradójal: las sociedades que enfatizan la percepción lineal del tiempo, como la nuestra, suelen privilegiar las transformaciones, los hechos que introducen cambios, de modo que el presente se explica por todas las variaciones que se han experimentado en el pasado. Pero

19 Cf. Dreyer 1986: 36; Dreyer *et al.* 1996: 72. Al respecto, cf. Cervelló 2006. Cf. el capítulo 4 de este libro.

20 Respecto de la lista real en el templo de Seti I en Abidos, cf. Redford 1986: 18-21; Kemp 1992 [1989]: 29-31. Respecto del *Canon Real de Turín*, cf. Redford 1986: 1-18.

el tiempo lineal egipcio está puesto al servicio de la continuidad, de la permanencia, de lo inmutable. Entre los dos conceptos que los egipcios utilizan para expresar aquello que es eterno, uno de ellos, el de *dt*, parece expresar precisamente “una dimensión sagrada de eternidad, en donde lo que ha sucedido es preservado en permanencia inmutable” (Assmann 2003 [1996]: 18)²¹. No se trata de que el tiempo lineal egipcio sea *dt* sino que demuestra la *dt*. Así, por ejemplo, no parece casual que la tradición posterior retuviera que el primer rey de la Dinastía I, el unificador de Egipto, llevaba por nombre Menes (*Mnj*): el vocablo *mn* implica principalmente “estar firme, establecido, permanente”, lo que conviene perfectamente a la figura de un rey arquetípico (Vinson 2001: 377-378)²². Y Menes, como todos los reyes luego de él, se identifican con el dios Horus, que es también un ancestro fundador (Cervelló 2006: 108-110). El despliegue del tiempo lineal no contradice entonces la quietud de esa eternidad: antes bien, asegura que, bajo la superficie de la variación yace lo eterno. Se trata, en palabras de Pascal Vernus (1995: 155), de la “fijación de lo singular en el estereotipo”. Los reyes se suceden unos a otros, pero ese fluir afirma la existencia estable y firme del rey Horus, la permanencia inalterable del Estado.

¿Qué figura de alteridad puede corresponder a ese espacio y a este tiempo que dependen del Estado para su existencia como tales? La noción de *t3š* en tanto límite espacial es nuevamente de interés en este punto. Del lado interior de esos límites queda el ámbito políticamente controlado

21 El otro gran concepto egipcio de lo eterno, *nḥh*, será considerado en el siguiente apartado. La interpretación que aquí se sigue para este complejo par conceptual, la de Assmann, ciertamente, no es la única que ha sido propuesta. Para un listado de alternativas posibles (la mayor parte, problemáticas), cf. Hornung 1992 [1989]: 68.

22 Para otros sentidos posibles –y compatibles– del nombre Menes, cf. Derchain 1966; Bonhême y Forgeau 1988: 50; Allen 1992.

por el Estado, el cual tiende a ser equiparado con la población que allí habita, de manera que las diferencias internas son ignoradas en beneficio de la idea de unidad del conjunto articulado por la práctica estatal. Del lado exterior de esos límites, es decir, por fuera del espacio que controla el Estado, queda el ámbito de lo extranjero, en el que moran los *h3styw*. Los nubios (*nḥsyw*, *t3-ztyw*) al sur, los libios (*tḥnwyw*, *tṁḥwyw*) al oeste y los asiáticos (*ʕmw*, *zṯtyw*) al este, aparecen como los principales vecinos, que viven al margen del Estado egipcio. Y así como cada comunidad elabora su identidad en contraposición con otras comunidades, esos Otros extranjeros son el mundo alterno frente al cual el Estado construye cierta identidad “egipcia”, mayormente expresada por el simple término *rmt*, ‘gente’, que en principio parece negar la condición de tal a quienes moran por fuera del ámbito estatal egipcio²³. Ahora bien, esa condición negativa del extranjero ofrece una serie de ambigüedades. Muchos especialistas han notado que los textos más propiamente “oficiales” describen a los extranjeros de un modo monolíticamente negativo, en tanto que textos y representaciones “particulares” los presentan de modos más benignos y, al parecer, más “reales”²⁴. Pero, probablemente, lo central de esa diferencia no pasa por la contraposición oficial/particular sino por la que Antonio Loprieno (1988: 1-21) propone entre *topos* y *mímesis*.

De acuerdo con el análisis de Loprieno, el *topos* corresponde al ámbito de los arquetipos estructurantes de la

23 Respecto de los términos para referirse a los extranjeros, cf. Diego Espinel 2006: 118-150 (con mayor énfasis en el Reino Antiguo). Sobre la representación de los egipcios como *rmt*, cf. Diego Espinel 2006: 106-111. Cf. también O'Connor 2003: 155-156; Poo 2005: 42-45.

24 Por ejemplo, cf. la posición de David O'Connor (2003: 159), quien opone la brutalidad “metafórica” y “retórica” de los textos más ideológicos a otros textos administrativos y de índole comunicativa “que revelan la realidad de los contactos egipcios con los extranjeros”, una realidad explícitamente caracterizada como *realpolitik*. En un sentido similar, Poo (2005: 144) considera esas variaciones en el marco de “una dicotomía entre ideología y realidad”.

cosmovisión egipcia, en tanto que la *mimesis* refiere a las variaciones posibles respecto de los arquetipos, por los que puede filtrarse la percepción de prácticas que no se ajustan a las definidas en el marco del *topos*. La cuestión de las representaciones tópicas de los extranjeros, de índole más propiamente cósmica, se abordará en el siguiente apartado. Pero interesan aquí las representaciones miméticas, en tanto éstas permiten apreciar el rango amplio de las relaciones de los egipcios con los extranjeros. Esas relaciones abarcan desde acciones militares, que incluyen la toma de cautivos, hasta los contactos diplomáticos y la presencia pacífica de extranjeros en Egipto, representados como nómades que vienen a intercambiar sus productos, como sirvientes de las élites, o como mercenarios en el ejército²⁵. Pero lo que importa destacar es que, en cualquiera de estos vínculos, los extranjeros son presentados de un modo diferente al de los egipcios, a partir de nombres y rasgos étnicos que denotan su condición de extraños respecto de las formas de vida propias de quienes se autodefinen como “la gente”. En otras palabras, el extranjero que define la existencia del Estado egipcio es aquel que vive fuera de los límites estatales, con independencia de los vínculos específicos que con él puedan trazarse. Las interacciones con los extranjeros, de hecho son las que permiten construir, por contraposición, la identidad egipcia: sin ellas, no habría alteridad ante la cual constituir la mismidad egipcia. En esta línea, podría decirse que el extranjero que define el ámbito de lo político se halla fuera del espacio egipcio (aunque sea capaz de cruzar los *t3šw* estatales), pero dentro del mismo tiempo que rige en el valle del Nilo.

En algún sentido, podría acoplarse este plano mimético de la relación con los extranjeros a la condición de Seth en

25 Al respecto, cf. Valbelle 1990: 48-51; Baines 1996: esp. 375-379; Smith 2003: esp. 201-205; Poo 2005: 86-88, 94-98, 105-112, 133-140.

el mundo de los dioses. En tanto perpetuo antagonista de Osiris y de Horus –quienes a su vez, son los dos dioses más íntimamente ligados a la realeza–, Seth representa los principios opuestos a lo que estos últimos encarnan: es lo turbulento frente a lo estable, es lo estéril frente a lo fértil, es el desierto frente al valle, y es lo extranjero frente a Egipto²⁶. Ahora bien, esa condición antagónica no lo vuelve un dios ajeno a Egipto sino más bien, si se quiere, un dios *liminal*, un dios egipcio que oscila entre el adentro y el afuera. Desde el plano de la mimesis, también a los extranjeros podría atribuírseles este estatus liminal: se hallan afuera pero pueden estar adentro de Egipto, aun cuando nunca pierden su marca de alteridad.

Espacio, tiempo y alteridad en el ámbito religioso

Hasta aquí, los dos contextos considerados –comunal y estatal– corresponden a dos ámbitos sociales claramente diferenciados. En efecto, más allá de los paralelismos y las divergencias en los modos de percibir el espacio, el tiempo y la alteridad, se trata de experiencias sociales que operan según dos lógicas notoriamente distintas: a saber, las que refieren a las lógicas del parentesco y del Estado. Al abordar ahora un tercer contexto –el del sacerdocio en tanto ámbito religioso productor de representaciones cosmológicas–, las distinciones se hacen más borrosas. Por un lado, porque si bien la existencia de formas de religión comunales antes y después de la aparición del Estado está fuera de toda duda –y a juzgar por las informaciones etnográficas, estas no tienen por qué haber sido menos “complejas” que las conocidas para las sociedades estatales–, es muy poco lo que

26 Acerca de la figura de Seth, cf. Bonnet 1952; Te Velde 1977; Quirke 1992: 52-69.

puede decirse de ellas. Por ende, las concepciones que serán aquí analizadas corresponden al escenario estatal, y se hallan sin duda sobredeterminadas por su elaboración en sede estatal²⁷. Y por otro lado, precisamente porque corresponden al escenario estatal, no es posible trazar una distinción *taxativa* entre el contexto que viene de ser analizado y el que se verá ahora: sin embargo, la diferencia existe y es, en cierto modo, la misma que tiene lugar entre *topos* y *mímesis*, entre un mundo de representaciones ideales y las prácticas sobre las que aquellas inciden. Las figuras de espacio, de tiempo y de alteridad que se generan en este ámbito son, por así decir, representaciones máximas, surgidas de o tamizadas por la reflexión sacerdotal, y capaces de influir, a la manera de figuras arquetípicas, en las prácticas políticas del Estado y quizás también, de modos mucho más difíciles de precisar, en las del mundo campesino²⁸.

¿Cuáles son, pues, las principales percepciones del espacio que rigen en este plano de las representaciones cósmicas? Sería absolutamente imposible abarcar en un breve texto la multiplicidad de referencias cosmológicas que los antiguos egipcios han formulado sobre la cuestión. Por ello, me limitaré aquí a considerar solo algunos elementos –y aun así, de modo sumario– que permiten un juego de contraposiciones con las percepciones que surgen de los dos contextos ya analizados. En primer lugar, podría decirse que el centro del espacio cosmológico egipcio es *t3*, ‘la tierra’, cuyo logograma –un espacio plano– alude a la llanura

27 Sobre la percepción “estatzada” de los dioses egipcios y la huella estatal en la religión, cf. Campagno 1998a: 69-89; Cabobianco 2014.

28 Las posibilidades de precisar conexiones entre las reflexiones religiosas que se registran en las fuentes textuales y los modos de religiosidad campesina son infimas y las esperanzas de determinarlas, ciertamente remotas. Sin embargo, no habría que descartar que ciertas conexiones, quizás por la vía de la difusión oral o por la eventual presencia campesina en algún ritual estatal, hayan podido tener lugar.

aluvial del valle del Nilo. De acuerdo con diversos textos, la tierra surgió, en el momento de la creación, de las aguas turbulentas del océano primordial, el Nun (*Nww*, *Nwn*), que de hecho continuaba subyaciendo en las profundidades, como un abismo sobre el que la tierra “flota”²⁹. Es significativo que ese abismo que precedía a la emergencia de la tierra sea descrito en los *Textos de los ataúdes* como un mundo en el que “todavía no había dos cosas”, pues toda la experiencia de la tierra parece darse en términos duales³⁰. En efecto, hacia adentro, esa tierra se suele componer de múltiples mitades: es *t3wy*, ‘las dos tierras’, o *t3 mḥw šm3w*, ‘la tierra de Alto y Bajo Egipto’, en alusión al norte y el sur de la geografía del país; es también *jdbwy*, ‘las dos orillas’, en referencia a la bipartición que introduce el Nilo (Diego Espinel 2006: 34-42). Y, hacia fuera, esa tierra compone otras mitades complementarias: es la tierra que se contrapone al cielo (*pt*); y en tanto tierra negra aluvial (*Kmt*), es la región que se contrapone a la tierra roja del desierto (*Dšrt*). Todas esas mitades se conectan a través de un vértice central e indispensable para la existencia del universo como tal: el rey. En efecto, el monarca se presenta fundamentalmente como un nexo cósmico que garantiza la *m3ʿt*, el orden justo, el equilibrio que permite que el mundo se mantenga sustancialmente inalterable y a salvo de las fuerzas del caos³¹.

Ciertamente, ni la tierra como tal ni la *m3ʿt* que el rey garantiza resultan infinitas. Si el vocablo *t3š*, como se ha visto, conviene a la definición de un límite principalmente geográfico y político, los egipcios disponen de otro término, *ḏr(w)*, para describir un límite de índole cósmica. En efecto,

29 Wilson 1954 [1946]; Bickel 1994. Sobre Nun, cf. Grieshammer 1982.

30 *Textos de los ataúdes* 162 y 261 (Texto jeroglífico: De Buck 1935-61, II: 396; III: 383; traducción: Faulkner 2004 [1973]: 141, 199). Al respecto, cf. Hornung 1982 [1971]: 176.

31 Cf., entre otros, Frankfort 1976 [1948]: 30-58; Bonhême y Forgeau 1988: 41-42; Assmann 1989: 115-141; Cervelló 1996: 141-151.

más allá del *ḏr*, no solo se trata de que las prácticas políticas y las formas de organización social egipcias se encuentran ausentes sino de que no existe el mundo ordenado y, por ende, es el caos (*jzft*) el que impera. Por cierto, existe cierto solapamiento entre ambos límites, en la medida en que el rey, vale decir, el Estado, es necesario para que exista *mꜣꜥt*, y entonces allí donde termina la gravitación política del Estado, termina también el orden cósmico. Sin embargo, se trata de planos conceptuales diferentes. Esto se advierte, por ejemplo, en los *Textos de las pirámides*, donde el monarca, “alcanza los límites del horizonte (*jn r ḏrw ꜥḥt*)”³². En particular, un *tꜣš* constituye un límite franqueable en ambas direcciones; en cambio, un *ḏr* implica la idea de un límite absoluto, que se aplica no solo a la potencia del rey sino de las mismísimas divinidades: Atum (o Ra-Atum), en tanto dios creador, es frecuentemente denominado *Nb-r-ḏr*, lo que suele traducirse como ‘Señor del Todo’, pero que literalmente significa “Señor hasta el límite”³³, un límite más allá del cual solo impera la oscuridad abismal de lo indeterminado.

Ahora bien, si el espacio ordenado requiere de un garante, y ese garante es el rey (es decir, el Estado), hay también una forma de tiempo cósmico que existe en la medida en que el rey (es decir, el Estado) procede de acuerdo con los protocolos que permiten que siempre suceda lo que debe suceder. Anteriormente se mencionaba el concepto de *ḏt*, que expresa lo eterno en términos de estabilidad inmutable. Junto a este concepto, los antiguos egipcios disponían

32 *Textos de las pirámides*, Pir. 275 § 416a (texto jeroglífico: Sethe 1908: 217; traducción: Faulkner 1969: 84). Cf. más abajo, nota 38, la referencia a la *Estela de Gebel Barkal*, 7, en donde, al vencer a todos los extranjeros, Tutmosis III *jn ḏrw ḥꜣswt*, “alcanza los límites de las tierras extranjeras”.

33 Cf. Hornung 1982 [1971]: 169. El epíteto “Señor del Todo”, es utilizado en un amplio espectro de textos, desde aquellos de índole funeraria, como los *Textos de los Ataúdes* (texto jeroglífico: De Buck 1935-61, I: 251; traducción: Faulkner 2004 [1973]: 55), hasta los de literatura mitológica, como *La contienda entre Horus y Seth* (cf. Campagno 2004a: esp. p. 39, nota 8).

de otro concepto de eternidad, el de *nḥḥ*, que implica una especie “de tiempo cíclico, la interminable recurrencia de lo mismo” (Assmann 2003 [1996]: 18). En efecto, la eternidad *nḥḥ* es la eternidad de lo que siempre sucede. Y así como las listas reales afirman una continuidad inalterada que demuestra la *ḏt*, los rituales y las guerras que el rey preside se inscriben en la *nḥḥ*, en tanto constituyen los procedimientos que siempre han de realizarse para que el orden cósmico pueda ser garantizado. Así como la barca solar ha de cruzar todos los días el cielo y todas las noches el inframundo, del mismo modo han de ser celebrados los rituales y han de ser combatidos los enemigos porque ello permite que Egipto exista. Así, por ejemplo, si se considera un registro egipcio de sucesos en el tiempo como el que expresa la *Piedra de Palermo* –un fragmento de estela de la Dinastía V, que recopila los hechos de los monarcas anteriores, desde tiempos premenitas–, se advierte que los “sucesos” registrados corresponden invariablemente a rituales y a campañas militares, esto es, a los dos grandes modos de garantizar el orden cósmico³⁴. Semejante concepción del tiempo es la que permite comprender con mayor profundidad el modo en el que los egipcios percibían la existencia misma de acontecimientos: no como sucesos valorables por su singularidad sino como manifestaciones de unas mismas disposiciones primordiales divinas acerca del mundo, como reiterados efectos de *actualización*³⁵ del plan predeterminado por las divinidades, cuyo garante último en la tierra era el faraón³⁶.

34 Respecto de la *Piedra de Palermo*, cf. Wilkinson 2000.

35 Cf. Bonhême y Forgeau 1988: 60. Como plantea Hornung (1992 [1989]: 154), “en su visión, el pasado solo era de interés en la medida en que también era el presente y podía ser el futuro”.

36 De hecho, incluso las más graves crisis políticas del Estado podían ser retroactivamente interpretadas como momentos en que el caos transitoriamente se impuso en Egipto, hasta que el rey puso fin a ello y restauró el orden divino. Cf. Redford 1986: xvii. Al respecto, cf. el capítulo 7 de este libro.

Este espacio-tiempo cósmico genera, por cierto, sus propias figuras de alteridad. Por una parte, en cuanto a las percepciones acerca de los extranjeros, éste es el plano en el que se imponen las significaciones más centrales del *topos*. Si en el plano de la *mímesis* se podía interactuar con los extranjeros tanto dentro como fuera de los límites (*t3šw*) estatales, lo que define el *topos* es la figura del extranjero como *ḏrḏrj*, como aquel que está más allá del límite cósmico y que, por ende, solo puede representar a las fuerzas del caos. El extranjero se transforma aquí en una figura completamente negativa y objeto de un combate permanente, pues su presencia periférica es siempre una amenaza para la *m3ʿt* que prevalece en Egipto. Las fuentes egipcias, tanto iconográficas como escritas, abundan en la caracterización hostil y pasible de todo escarmiento de los vecinos nubios, libios y asiáticos. El ritual de la masacre del enemigo, por ejemplo, frecuentemente se representa describiendo a las víctimas con rasgos extranjeros³⁷. La ya mencionada *Estela de Gebel Barkal*, por su parte, describe a Tutmosis III, entre otras referencias a su poder sobre los enemigos extranjeros, como:

*quien golpea a los sureños y decapita a los nortños, quien aplasta las cabezas de los mal dispuestos, quien ejecuta una masacre de asiáticos, quien derrota a los rebeldes de los beduinos, quien subyuga las tierras de los confines (t3w nw ꜥḥww), quien vence a los nómadas de Nubia, quien alcanza los límites de las tierras extranjeras (jn ḏrw ḥ3swt)*³⁸.

37 Respecto de la masacre ritual del enemigo, cf. Hall 1986: 3-7; Gundlach 1988: 252-255; Baines 1989: 436-438; Davis 1992: 192-200; Cervelló 1996: 206-208.

38 *Estela de Gebel Barkal*, 2-3. Nótese, en este contexto la referencia al límite *ḏr* al referir a los confines extremos del mundo.

Así, el extranjero que se halla al otro lado de los *drw* egipcios no puede ser tratado sino con la violencia que lo mantiene a raya, al igual que a todo aquello que acecha al orden cósmico.

Pero por otra parte, las figuras de la alteridad que se generan en este campo trascienden largamente a las imágenes de estos extranjeros que conservan, al menos, una apariencia humana. Fuera de los límites *drw* se halla lo que Erik Hornung (1982 [1971]: 179) ha caracterizado como el “desafío de lo inexistente”: “para los egipcios, la totalidad de lo existente, tanto en espacio como en tiempo, se halla inserta en las expansiones ilimitadas de lo inexistente”³⁹. Se trata de la inmensidad anterior a la creación, del Nun que precede al mundo pero que persiste en lo profundo de lo creado. Por cierto, parece existir cierta ambigüedad en los modos en que las representaciones egipcias consideran esa exterioridad absoluta: por un lado, “lo existente necesita de la constante regeneración desde las profundidades de lo inexistente” (Hornung 1982 [1971]: 182); pero por el otro, esas profundidades albergan a los enemigos de los dioses, en especial, a la monstruosa serpiente Apofis, que diariamente debe ser repelida en su intento de devorar la barca solar. Por lo demás, como se indica en el capítulo 175 del *Libro de los muertos*, lo inexistente aguarda en el final de los tiempos, cuando entonces cese la eternidad *nḥḥ* y todo lo creado se hunda en el océano primordial⁴⁰. Allí, la noción de *dr*

39 Es seguramente en función de esta “ambigüedad” que Assmann (2003 [1996]: 206-207) propone distinguir dos tipos de caos: un “caos I” de la unicidad (*oneness*) de lo indiferenciado, precósmico y extracósmico, que sostiene y regenera el mundo, y un “caos II” de la nada (*nothingness*) como fuerza entrópica que amenaza al mundo con su destrucción.

40 El capítulo 175 del *Libro de los muertos* indica: “esta tierra retornará al Nun, a las aguas primordiales, como fue en el comienzo” (texto jeroglífico: Naville 1971 [1886], I: 199; traducción: Allen 1974: 185). Al respecto, cf. Hornung 1982 [1971]: 163-164; Lesko 1991: 114; Traunecker 1995 [1992]: 54-55.

aparece nuevamente, esta vez como límite temporal para el cosmos egipcio. Se advierte, pues, que en el caos de ese abismo previo, paralelo y posterior al espacio y al tiempo, los egipcios concibieron su forma más extrema de alteridad.

Espacio, tiempo y alteridad en el Antiguo Egipto: a modo de conclusión

Volviendo ahora a la distinción propuesta inicialmente entre estos tres grandes ámbitos para la percepción del espacio, el tiempo y la alteridad en el Antiguo Egipto, interesa ofrecer algunas precisiones más sobre la índole de tales ámbitos. Por un lado, no se sugiere aquí que estos ámbitos hayan constituido compartimentos estancos dentro de los cuales los individuos quedarían prisioneros, de modo tal que la participación en alguno de ellos inmediatamente impediría toda posibilidad de acceder a las percepciones que aquí se asocian a otros ámbitos. Como ya se ha apuntado en el inicio de este texto, el carácter dominante de cada una de estas percepciones depende del modo en que los individuos se insertan en los principales ámbitos sociales que determinan sus vidas: el hecho de que uno de ellos sea decisivo para plasmar las percepciones de un individuo no excluye que otros puedan sobredeterminar tales percepciones de maneras específicas. Un campesino podría pasar la mayor parte de su vida en un ámbito comunal, lo que centralmente definiría su percepción del mundo en términos de parentesco; sin embargo, trasladado en una leva militar a enfrentar un grupo de extranjeros, es probable que ese nuevo escenario generara, siquiera transitoriamente, otras formas de pertenencia y otras percepciones de la alteridad. Aunque más no fuera que por el imperio de las circunstancias de la batalla, se requeriría reconocer a otro soldado

como a un par y al enemigo –un enemigo determinado por el Estado– como al propio enemigo.

Del mismo modo, los miembros de la élite estatal –y dentro de ella, el propio rey– podrían oscilar entre las representaciones del espacio, el tiempo y el Otro que proceden del campo de las representaciones religiosas tópicas, y las prácticas que el Estado ejerce en tanto entidad política, de acuerdo con diversas situaciones: un escenario en el que un grupo nómádico atravesara un puesto de control egipcio para intercambiar bienes en Egipto seguramente favorecería representaciones de la alteridad más miméticas que las que lo haría otro, en plena corte real, en el que se decidieran las razones para atacar militarmente a esos mismos grupos.

Y por otro lado, precisamente porque se trata de ámbitos diferentes, no se propone aquí, bajo ninguna perspectiva, que algunas representaciones puedan ser más “reales” y otras más “ficticias” –o si se quiere, más puramente discursivas– para la experiencia del mundo según los antiguos egipcios. Especialmente respecto de los ámbitos que aquí he propuesto definir como político-estatal y religioso (sacerdotal), frecuentemente se afirma que las percepciones que se acuñan en el primero corresponden a las prácticas efectivas en tanto que las que se forjan en el segundo se asocian más a cierta fraseología religioso-propagandística. Sin embargo, si se considera el asunto en función de la existencia de diferentes ámbitos para la elaboración de representaciones, se advierte que cada ámbito produce las suyas, cada una de las cuales es, en su propio contexto, verdadera. Así, no se trata de que un extranjero “integrado” en el dispositivo estatal egipcio sea más real *per se* que el extranjero definido como un emisario del caos sino que cada definición específica del extranjero dependerá de la diversa influencia que ejercen en cada situación las representaciones formuladas en ámbitos sociales diferentes.

En definitiva, lo que he intentado proponer en estas páginas es que no es posible dar cuenta de la pregunta por las formas de representación del espacio, del tiempo y de la alteridad en el Antiguo Egipto a partir de una única respuesta. Antes bien, se requiere partir de la identificación de los diversos ámbitos sociales en los que esas representaciones pueden ser elaboradas de muy diverso modo. En efecto, los mundos del campesinado, del dispositivo político-estatal y de las cosmologías sacerdotales han proporcionado, a lo largo de la historia egipcia, una serie de concepciones divergentes acerca del espacio, del tiempo y de la alteridad. De la diversa gravitación que han poseído las percepciones surgidas de tales ámbitos derivan las representaciones específicas que han prevalecido en cada situación histórica asociable con el Antiguo Egipto.

Bibliografía

Adams, B. (1987). *The Fort Cemetery at Hierakonpolis (Excavated by John Garstang)*. Londres.

——— (1988). *Predynastic Egypt*. Aylesbury.

——— (1995). *Ancient Nekhen. Garstang in the City of Hierakonpolis*, Egyptian Studies Association 3. New Malden.

——— (1996). Elite Tombs at Hierakonpolis, en: Spencer, J. (ed.), *Aspects of Early Egypt*. Londres: 1-15.

Adler, A. (1978). Le pouvoir et l'interdit, en : AA.VV., *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*. París: 25-40.

——— (2007 [1987]). La guerra y el Estado primitivo, en: Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires: 163-188.

Albert, J.-P., Crubézy, É. y Midant-Reynes, B. (2000). L'Archéologie du sacrifice humain. Problèmes et hypotheses, *Archéo-Nil* 10: 9-18.

Aldred, C. (1961). *The Egyptians*. Londres.

Alexanian, N. (2003). Social Dimensions of Old Kingdom Mastaba Architecture, en: Hawass, Z. y Pinch Brock, L. (eds.), *Egyptology at the dawn of the Twenty-first*

- Century. *Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists. Cairo, 2000*, vol. 1: Archaeology. El Cairo / Nueva York: 88-96.
- Allam, S. (1977a). Famille (Struktur), en: Helck, W. y Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. 2. Weisbaden: 104-113.
- (1977b). Gerichtsbarkeit, en: Helck, W. y Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. 2. Weisbaden: 536-553.
- (1992). Legal Aspects in the 'Contendings of Horus and Seth', en: Lloyd, A. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*. Londres: 137-145.
- (1995). Quenebete et administration autonome en Égypte pharaonique, *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 42: 11-69.
- Allen, J.P. (1992). Menes the Memphite, *Göttinger Miszellen* 126: 19-22.
- (1993). Reading a Pyramid, en: Berger, C. et al. (eds.), *Hommages à Jean Leclant*, Bibliothèque d'Étude 106. El Cairo: 5-28.
- (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Writings from the Ancient World 23. Atlanta.
- Allen, T.G. (1974). *The Book of the Dead, or Going Forth by Day*, Studies in Ancient Oriental Civilization 37. Chicago.
- Andelkovic, B. (1995). *The relations between early Bronze Age I Canaanites and Upper Egyptians*. Belgrado.
- Anderson, W. (1992). Badarian Burials: Evidence of Social Inequality in Middle Egypt During the Early Predynastic Era, *Journal of the American Research Center in Egypt* 29: 51-66.
- Andreu, G. (1997 [1994]). *Egypt in the Age of Pyramids*. Ithaca.
- Anselin, A. (1995). *La Cruche et la Tilapia. Une lecture africaine de l'Égypte nagadéenne*. Abymes.
- (1998). Parenté, sexualité et maternité dans l'Égypte ancienne, *Presence Africaine* 158: 23-46.
- Assmann, J. (1977). Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, *Göttinger Miszellen* 25: 7-43.

- (1989). *Maât, l'Égypte Pharaonique et l'Idée de Justice Sociale*. Paris.
- (2003 [1996]). *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs*. Cambridge MA / Londres.
- Ayrout, H. (1963). *The Egyptian peasant*. Boston.
- Badawy, A. (1976). *The Tombs of Iteti, Sekhem 'Ankh-Ptah, and Kaemnofert at Giza*. Berkeley.
- Baer, K. (1960). *Rank and Title in the Old Kingdom. The Structure of the Egyptian Administration in the Fifth and Sixth Dynasties*. Chicago.
- Bagnall, R. y Frier, B. (1994). *The demography of Roman Egypt*. Cambridge Studies in Population, Economy, and Society in Past Time 23. Cambridge / Nueva York.
- Baines, J. (1989). Communication and display: the integration of early Egyptian art and writing, *Antiquity* 63: 471-482.
- (1990a). Restricted knowledge, hierarchy, and decorum: modern perceptions and ancient institutions, *Journal of the American Research Center in Egypt* 27: 1-23.
- (1990b). Trône et Dieu: Aspects du symbolisme royal et divin des temps archaïques, *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 118: 5-37.
- (1991). Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods and the Early Written and Iconographic Records, *Journal of Near Eastern Studies* 50: 81-105.
- (1995). Origins of Egyptian Kingship, en: O'Connor, D. y Silverman, D.P. (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: 95-156.
- (1996). Contextualizing egyptian representations of society and ethnicity, en: Cooper, J.S. y Schwartz, G.M. (eds.), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century*. Winona Lake: 339-384.
- (2006). *Visual & Written Culture in Ancient Egypt*. Oxford.
- (2009-10). Modelling the integration of elite and other social groups in Old Kingdom Egypt, en: Moreno García, J.C. (ed.), *Élites et pouvoir en Égypte ancienne* (= *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 28). Villeneuve d'Ascq: 117-144.
- Baines, J. y Lacovara, P. (2002). Burial and the dead in ancient Egyptian society. Respect, formalism, neglect, *Journal of Social Archaeology* 2(1): 5-36.

- Baines, J. y Yoffee, N. (1998). Order, legitimacy, and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia, en: Feinman, G.M. y Marcus, J. (eds.), *Archaic States*. Santa Fe: 199-260.
- Bard, K. (1987). The Geography of Excavated Predynastic Sites and the Rise of Complex Society, *Journal of the American Research Center in Egypt* 24: 81-93.
- (1988). A Quantitative Analysis of the Predynastic Burials in Armant Cemetery 1400-1500, *Journal of Egyptian Archaeology* 74: 39-55.
- (1989). The Evolution of Social Complexity in Predynastic Egypt: An Analysis of the Naqada Cemeteries, *Journal of Mediterranean Archaeology* 2: 223-248.
- (1992a). Origins of Egyptian writing, en: Friedman, R.F. y Adams, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Egyptian Studies Association Publication 2 / Oxbow Monograph 20. Oxford: 297-306.
- (1992b). Toward an Interpretation of the Role of Ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt, *Journal of Anthropological Archaeology* 11: 1-24.
- (1994). *From Farmers to Pharaohs. Mortuary Evidence for the Rise of Complex Society in Egypt*. Sheffield.
- Bard, K. y Carneiro, R. (1989). Patterns of Predynastic Settlement Location, Social Evolution, and the Circumscription Theory, *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 11: 15-23.
- Bárta, M. (2005). Architectural Innovations in the development of the non-royal tomb during the reign of Nyusera, en: Janosi, P. (ed.), *Structure and significance: thoughts on ancient Egyptian architecture*. Viena: 105-130.
- (2013a). Egyptian Kingship during the Old Kingdom, en: Hill, J.A., Jones, Ph. y Morales, A.J. (eds.), *Experiencing power; generating authority. Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Filadelfia: 257-283.
- (2013b). Kings, Viziers, and Courtiers: Executive Power in the Third Millennium B.C., en: Moreno García, J.C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Handbuch der Orientalistik, Section 1, 104. Leiden / Boston: 153-175.
- Bárta, M. y Frouz, M. (2010). *Swimmers in the Sand. On the Neolithic Origins of Ancient Egyptian Mythology and Symbolism*. Praga.
- Batey, E.K. (2012). *Population dynamics in predynastic Upper Egypt: Paleodemography of Cemetery HK43 at Hierakonpolis*. PhD. dissertation, University of Arkansas. University Microfilms, Ann Arbor.

- Baud, M. (1999a). *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, Bibliothèque d'Étude 126. El Cairo.
- (1999b). Ménès, la mémoire monarchique et la chronologie du III^e millénaire, *Archéo-Nil* 9: 109-147.
- Baud, M. y Farout, D. (2001). Trois biographies d'Ancien Empire revisitées, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 101: 43-57.
- Baumgartel, E. (1955). *The cultures of prehistoric Egypt*. Londres.
- Beck, R.A. (2003). Consolidation and hierarchy: chiefdom variability in the mississippian southeast, *American Antiquity* 68 (4): 641-661.
- Berger, M. (1992). Predynastic animal-headed boats from Hierakonpolis and Southern Egypt, en: Friedman, R.F. y Adams, B. (eds.) *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*. Oxford: 107-120.
- Bestock, L.D. (2008). The early dynastic funerary enclosures of Abydos, *Archéo-Nil* 18: 42-59.
- Bickel, S. (1994). *La Cosmogonie égyptienne avant le nouvel empire*, Orbis Biblicus et Orientalis 134. Friburgo.
- Bierbrier, M. (1980). Terms of relationship at Deir el-Medina, *Journal of Egyptian Archaeology* 66: 100-107.
- Binford, L. (1972). Mortuary Practices: their study and their potential, en: Binford, L. (ed.), *An Archaeological Perspective*. Nueva York: 208-243.
- Blackman, A.M. (1932). *Middle Egyptian Stories*, Bibliotheca Aegyptiaca 2. Bruselas.
- Blackman, W. (1948). *Les fellahs de la Haute-Egypte*. París.
- Boehm, Ch. (1993). Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy, *Current Anthropology* 34: 227-254.
- Bohannon, P. (1967). The Differing Realms of the Law, en: Bohannon, P. (ed.), *Law and Warfare. Studies in the Anthropology of Conflict*. Nueva York: 43-56.
- Boissevain, J. (1966). Patronage in Sicily, *Man (n.s.)* 1: 18-33.
- Bonett, H. (1952). *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlín.

- Bonhême, M.-A. y Forgeau, A. (1988). *Pharaon. Les secrets du pouvoir*. París.
- Breasted, J.H. (1901). The Philosophy of a Memphite Priest, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 39: 39-54.
- (1962 [1906]). *Ancient Records of Egypt*, vol. I. Nueva York.
- Brovarski, E. (1982). The Senedjemib Complex at Giza: An Interim Report, en: *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches*, tome II, Colloques Internationaux du CNRS 595. París: 115-121.
- Broze, M. (1996). *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, Orientalia Lovaniensia Analecta 76. Lovaina.
- Brumfiel, E.M. (1989). Factional Competition in Complex Society, en: Miller, D., Rowlands, M. y Tilley, E. (eds.), *One World Archaeology. 3. Domination and Resistance*. Londres: 127-139.
- (1994). Factional competition and political development in the new world: An Introduction, en: Brumfiel, E. y Fox, J. (eds.), *Factional Competition and Political Development in the New World*. Cambridge: 3-13.
- Brunner, H. (1974). Der Bekannte des Königs, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 1: 55-60.
- Bujra, J.M. (1973). The Dynamics of political action: a new look at factionalism, *American Anthropologist* 75: 132-152.
- Butzer, K.W. (1976). *Early Hydraulic Civilization in Egypt*. Chicago.
- Cabobianco, M. (2014). Contra el Estado en los relatos míticos del Antiguo Egipto, en: Campagno, M. (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires: 181-197.
- Caminos, R. (1954). *Late-Egyptian Miscellanies*, Brown Egyptological Studies 1. Londres.
- (1991). El campesino, en: Donadoni, S. (ed.), *El hombre egipcio*. Madrid: 23-51.
- Campagno, M. (1998a). *Surgimiento del Estado en Egipto: Cambios y Continuidades en lo Ideológico*, Colección Estudios - Nueva Serie 6. Buenos Aires.
- (1998b). God-kings and King-gods in Ancient Egypt, en: Eyre, Ch.J. (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists: Cambridge, 3-9 September 1995*, Orientalia Lovaniensia Analecta 82. Lovaina: 237-243.

- (2000). Hacia un uso no-evolucionista del concepto de “sociedades de jefatura”, *Boletín de Antropología Americana* 36: 137-147.
- (2001). ¿Asia o África? El motivo predinástico del ‘Señor de los animales’ en el Antiguo Egipto, *Estudios de Asia y África* 116: 419-430.
- (2002a). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Aula Aegyptiaca-Studia 3. Barcelona.
- (2002b). On the Predynastic “Proto-States” of Upper Egypt, *Göttinger Miszellen* 188: 49-60.
- (2003a). Another Reason for the Foundation of Memphis, en: Hawass, Z. y Pinch Brook, L. (eds.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*, Vol. 2. El Cairo: 154-159.
- (2003b). El modo de producción tributario y el Antiguo Egipto. Reconsiderando las tesis de Samir Amin, *Anales de Historia Antigua y Medieval* 35-36: 61-80.
- (2004a). *Una lectura de «La contienda entre Horus y Seth»*. Buenos Aires.
- (2004b). In the Beginning was the War. Conflict and the Emergence of the Egyptian State, en: Hendrickx, S., Friedman, R.F., Ciałowicz, K.M. y Chłodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams (Proceedings of the International Conference “Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt”, Krakow, 28th August – 1st September 2002)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138. Lovaina: 689-703.
- (2006). De los modos de organización social en el Antiguo Egipto: Lógica de parentesco, lógica de Estado, en: Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*. Buenos Aires: 15-50.
- (2007). *El origen de los primeros Estados. La “revolución urbana” en América precolombina*. Buenos Aires.
- (2008). Ethnicity and changing relationships between Egyptians and South Levantines during the Early Dynastic Period, en: Midant-Reynes, B., Tristant, Y., Rowlands, J. y Hendrickx, S. (eds.), *Egypt at its Origins 2. Proceedings of the International Conference “Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt”, Toulouse (France) 5th-8th September 2005*, Orientalia Lovaniensia Analecta 172. Lovaina: 689-705.

- (2009a). Kinship and Family Relations, en: Frood, E. y Wendrich, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. <http://escholarship.org/uc/item/7zh1g7ch>.
- (2009b). Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas: A modo de introducción, en: Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires: 7-24.
- (2009c). Cuestiones de parentesco en los textos de la pirámide de Pepi I, en: Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires: 25-52.
- (2009d). Tres modos de existencia política: jefatura, patronazgo y Estado, en: Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires: 341-351.
- (2009e). Horus, Seth y la realeza. Cuestiones de política y religión en el Antiguo Egipto, en: Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: 31-59.
- (2009f). Parentesco y Estado en los conflictos entre Horus y Seth, en: Del Olmo Lete, G. y Barreyra, D. (eds.), *Reconstruyendo el Pasado Remoto. Estudios sobre el Próximo Oriente Antiguo en homenaje a Jorge R. Silva Castillo*, Aula Orientalis-Supplementa 25. Sabadell: 31-43.
- (2011a). En los umbrales. Intersticios del parentesco y condiciones para el surgimiento del Estado en el valle del Nilo, en: Campagno, M., Gallego, J. y García McGaw, C. (ed.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*. Buenos Aires: 45-79.
- (2011b). Kinship, concentration of population and the emergence of the state in the Nile Valley, en: Friedman, R.F., y Fiske, P.N. (eds.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27th July – 1st August 2008*, Orientalia Lovaniensia Analecta 205. Lovaina: 1229-1242.
- (2011c). Lo patronal, lo estatal y lo parental en la Autobiografía de Ankhthifi de Mo'alla, *Antiguo Oriente* 9: 85-102.
- (2011d). El parentesco y los *Textos de las Pirámides*. De Unis a Pepi I, en: Ames, C. y Sagristani, M. (comps.), *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua, Vol. III*. Córdoba: 45-67.
- (2011e). Notas sobre tiempo, espacio y alteridad en el Antiguo Egipto, en: Cardoso, C.F. y Oliveira, H. (eds.), *Tempo e espaço no Antigo Egito*. Niterói: 25-57.

- (2013a). Coercion, creation, intervention: Three capacities of the early Egyptian state, en: Frood, E. y McDonald, A. (eds.), *Decorum and experience: Essays in ancient culture for John Baines*. Oxford: 214-219.
- (2013b). Lógicas coexistentes: lo estatal, lo parental y lo patronal en la escena sociopolítica del Valle del Nilo del IV al III milenio a.C., en: Di Bennardis, C., Ravenna, E. y Milevski, I. (eds.), *Diversidad de formaciones políticas en Mesopotamia y el Cercano Oriente. Organización interna y relaciones interregionales en la Edad del Bronce*, Barcino Monographica Orientalia 1. Barcelona: 147-162.
- (2014a). Patronage and other logics of social organization in Ancient Egypt during the IIIrd Millennium b.C., *Journal of Egyptian History* 7: 1-33.
- (2014b). Pierre Clastres y el problema del surgimiento del Estado, en: Campagno, M. (ed.), *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Buenos Aires: 201-219.
- (2014c). De Herkhuf a Ankhthifi. Autobiografías y lógicas sociales en el valle del Nilo hacia finales del III milenio a.C., en: Ames, C. y Sagristani, M. (comps.), *Estudios Interdisciplinarios de Historia Antigua, Vol. IV*. Córdoba: 31-48.
- (2015). De la pertinencia del concepto de Estado para el pensamiento de las sociedades antiguas. Reflexiones sobre las capacidades de hacer del Estado egipcio antiguo, *Pasado Abierto. Revista del CEHis* 1: 21-37.
- (2016a). Kinship, sacred leadership, and conditions for the emergence of the egyptian state, en: Adams, M.D. (ed.), *Egypt at its Origins 4. Proceedings of the Fourth International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", New York, 26th-30th July 2011*, Orientalia Lovaniensia Analecta 252. Lovaina: 493-504.
- (2016b). Surgimiento de lo estatal y liderazgo local en el valle del Nilo (IV-III milenios a.C.), en: Campagno, M., Gallego, J. y García McGaw, C. (eds.), *Regímenes políticos en el Mediterráneo Antiguo*. Buenos Aires: 15-29.
- (2017). Notas sobre el modo de producción asiático/tributario y las sociedades antiguas, en: Milevski, I., Monti, L. y Jaruf, P. (eds.), *Si un hombre viene del sur... Escritos en homenaje a Bernardo Gandulla*. Buenos Aires: 13-36.
- Campagno, M. y Gayubas, A. (2015). La guerra en los comienzos del antiguo Egipto: reflexiones a partir de la obra de Pierre Clastres, *Cuadernos de Marte. Revista Latinoamericana de Sociología de la Guerra* 8: 11-46.
- Campagno, M. y Lewkowicz, I. (2006 [1998]). *La historia sin objeto. Y derivas posteriores*. Buenos Aires.

Cardoso, C.F.S. (1987). *Uma interpretação das estruturas econômicas do Egito Faraônico*, Tesis de Doctorado. Rio de Janeiro, Universidade Federal de Rio de Janeiro.

——— (1995). *Sociedades do Antigo Oriente Próximo*. San Pablo.

——— (2009). Las unidades domésticas en el Egipto antiguo, en: Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires: 87-106.

Carneiro, R. (1981). The Chiefdom: Precursor of the State, en: Jones, G. y Kautz, R. (eds.), *The Transition to the Statehood in the New World*. Cambridge: 37-79.

Carrier, C. (2009-2010). *Textes des Pyramides de l'Égypte ancienne. Tomes I-IV*. París.

Case, H. y Payne, J.C. (1962). Tomb 100: The Decorated Tomb at Hierakonpolis, *Journal of Egyptian Archaeology* 48: 5-18.

Casini, M. (1990-91). La Valle del Nilo e il Sahara: la Rappresentazione, l'Ambiente, i Rapporti Reciproci, *Origini* 15: 321-335.

Castillos, J.J. (1982). *A Reappraisal of the published evidence on egyptian Predynastic and Early Dynastic Cemeteries*. Toronto.

Černý, J. (1954). Consanguineous marriages in Pharaonic Egypt, *Journal of Egyptian Archaeology* 40: 23-29.

Cervelló Autuori, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Aula Orientalis-Supplementa 13. Sabadell.

——— (2002). Back to the Mastaba Tombs of the First Dynasty at Saqqara: Officials or Kings?, en: Pirelli, R. (ed.), *Egyptological Essays on State and Society*. Nápoles: 27-61.

——— (2005). Los orígenes de la escritura en Egipto: entre el registro arqueológico y los planteamientos historiográficos, en: Carrasco Serrano, G. y Oliva Mompeán, J.C. (eds.), *Escrituras y lenguas del Mediterráneo en la Antigüedad*. Cuenca: 191-239.

——— (2006). Listas reales, parentesco y ancestralidad en el Estado egipcio temprano, en: Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*. Buenos Aires: 95-120.

——— (2009). El rey ritualista. Reflexiones sobre la iconografía del festival de Sed egipcio desde el Predinástico tardío hasta fines del Reino Antiguo, en: Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo*. Buenos Aires: 61-102.

- Ciałowicz, K.M. (2004). Tell el-Farkha 2001-2002. Excavations at the Western Kom, en: Hendrickx, S., Friedman, R.F., Ciałowicz, K.M. y Chłodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams (Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138. Lovaina: 371-388.
- Clarysse, W. y Thompson, D. (2006). *Counting the people in Hellenistic Egypt*, 2 vols. Cambridge.
- Clastres, P. (1978 [1977]). *La sociedad contra el Estado*. Caracas.
- (1981 [1980]). *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona.
- Cohen, R. (1978). Introduction, en: Cohen, R. y Service, E. (eds.), *Origins of the State*. Filadelfia: 1-20.
- Coulon, L. (1997). Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période Intermediaire, *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* 97: 109-138.
- Crumley, C. (1995). Heterarchy and the Analysis of Complex Societies, en: Ehrenreich, R., Crumley, C. y Levy, J. (eds.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*. Washington: 1-5.
- Cumming, B. (1982). *Egyptian Historical Records of the Later Eighteenth Dynasty*, fasc. 1. Warminster.
- Daneri de Rodrigo, A. (1992). *Las Dinastías VII-VIII y el período heracleopolitano en Egipto. Problemas de reconstrucción histórica de una época de crisis*, Colección Estudios 3. Buenos Aires.
- Daressy, G. (1917). Inscriptions du mastaba de Pepi-nefer à Edfou, *Annales de la Société des Antiquités Égyptiennes* 17: 130-140.
- Darnell, J.C. (2002). *Theban desert road survey in the Egyptian Western Desert, Vol. 1: Gebel Tjauti Rock Inscriptions 1-45 and Wadi el-Hôl Rock Inscriptions 1-45*. Chicago.
- Davis, W. (1983). Cemetery T at Nagada, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 39: 17-28.
- (1992). *Masking the Blow. The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*. Berkeley.

- De Buck, A. (1935-1961). *The Egyptian Coffin Texts*, 7 vols. Chicago.
- Debono, F. y Mortensen, B. (1990). *El Omari. A Neolithic Settlement and Other Sites in the Vicinity of Wadi Hof, Helwan*. Mainz.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988 [1980]). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia.
- Derchain, Ph. (1966). Menes, le roi 'quelqu'un', *Revue d'Egyptologie* 18: 31-36.
- Diamond, J. (2005). *Collapase: How Societies choose to fail or succeed*. Nueva York.
- Díaz Rivas, A. (2009). La herencia en el Antiguo Egipto: entre el modelo y mítico y la realidad social, en: Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires: 69-86.
- Diego Espinel, A. (2006). *Etnicidad y Territorialidad durante el Reino Antiguo egipcio*, Aula *Ægyptiaca-Studia* 5. Barcelona.
- Dodson, A. y Hilton, D. (2004). *The Complete Royal Families of Ancient Egypt*. Londres.
- Doxey, D.M. (1998). *Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom. A social and historical analysis*. Leiden.
- (2009). The Nomarch as Ruler: Provincial necropoleis of the Old and Middle Kingdoms, en: Gundlach, R. y Taylor, J.H. (eds.), *Egyptian Royal Residences. 4th Symposium on Egyptian Royal Ideology, London, June, 1st-5th 2004*, Königstum, Staat und Gesellschaft. Früher Hochkulturen, 4.1. Wiesbaden: 1-11.
- Dreyer, G. (1986). Ein Siegel der frühzeitlichen Königsnekropole von Abydos, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 43: 33-43.
- (1998). *Umm el-Qaab I. Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*. Mainz.
- Dreyer, G., Blöbaum, A.I., Engel, E.M., Köpp, H. y Müller, V. (2011). Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 19./20./21. Vorbericht, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 67: 53-92.
- Dreyer, G., Effland, A., Effland, U., Engel, E.M., Hartmann, R., Hartung, U., Lacher, C., Müller, V. y Pokorny, A. (2006). Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 16./17./18. Vorbericht, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 62: 67-129.

- Dreyer, G., Engel, E.M., Hartung, U., Hikade, T., Köhler, E.C. y Pumpenmeier, F. (1996). Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 7./8. Vorbericht, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 52: 11-81.
- Dreyer, G., Hartmann, R., Hartung, U., Hikade, T., Köpp, H., Lacher, C., Müller, V., Nerlich, A. y Zink, A. (2003). Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 13./14./15. Vorbericht, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 59: 67-138.
- Dreyer, G., Hartung, U. y Pumpenmeier, F. (1993). Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 5./6. Vorbericht, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 49: 23-62.
- Dreyer, G., Hartung, U., Hikade, T., Köhler, E.C., Müller, V. y Pumpenmeier, F. (1998). Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 9./10. Vorbericht, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 54: 77-167.
- Dreyer, G., von den Driesch, A., Engel, E.M., Hartmann, R., Hartung, U., Hikade, T., Müller, V. y Peters, J. (2000). Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 11./12. Vorbericht, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 56: 43-129.
- Drioton, E. y Vandier, J. (1964 [1952]). *Historia de Egipto*. Buenos Aires.
- Duell, P. (1936). *The Mastaba of Mereruka, Part I*. Chicago.
- Dunham, D. y Simpson, W.K. (1974). *The Mastaba of Queen Mersyankh III*. Boston.
- Edel, E. (1967). *Die Felsengräber der Qubbet el-Hawa bei Assuan. II. Abteilung: Die althieratischen Topfinschriften. 1. Band: Die Topfinschriften aus den Grabungsjahren 1960, 1961, 1962, 1963 und 1965. 1. Teil: Zeichnungen und hieroglyphische Umschriften*. Wiesbaden.
- Edwards, I. (1971). The Early Dynastic Period in Egypt, en: *Cambridge Ancient History*, vol. II: Londres: 1-70.
- Eisenstadt, S.N. y Roniger, L. (1984). *Patrons, Clients, and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge.
- El-Khadragy, M. (2002). The Edfu Offering Niche of Qar in the Cairo Museum, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 30: 203-228.

- Emery, W.B. (1949). *Great Tombs of the First Dynasty. I*. El Cairo.
- (1954). *Great Tombs of the First Dynasty. II*. Londres.
- (1958). *Great Tombs of the First Dynasty. III*. Londres.
- (1961). *Archaic Egypt*. Harmondsworth.
- Engel, E.M. (2008). The Royal Tombs at Umm el-Qaab, *Archéo-Nil* 18: 30-41.
- (2013). The Organisation of a Nascent State: Egypt until the Beginning of the 4th Dynasty, en: Moreno García, J.C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Handbuch der Orientalistik, Section 1, 104. Leiden / Boston: 19-40.
- Erman, A. y Grapow, H. (1926-31). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 5 vols. Leipzig.
- Evans-Pritchard, E.E. (1977 [1940]). *Los Nuer*. Barcelona.
- Eyre, Ch.J. (1984). Crime and adultery in ancient Egypt, *Journal of Egyptian Archaeology* 70: 92-105.
- (1987). Work and the organisation of work in the Old Kingdom, en: Powell, M. (ed.), *Labor in Ancient Near East*. New Haven: 5-47.
- (1992). The Adoption Papyrus in social context, *Journal of Egyptian Archaeology* 78, 207-221.
- (1997). Peasants and "modern" leasing strategies in Ancient Egypt, *Journal of Economic and Social History of Orient* 40: 367-390.
- (1999). The village economy in pharaonic Egypt, en: Bowman, A.K. y Rogan, E. (eds.), *Agriculture in Egypt. From Pharaonic to Modern Times*, Proceedings of The British Academy 96. Oxford: 33-60.
- (2002). *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*. Liverpool.
- (2004). How relevant was personal status to the functioning of the rural economy in Pharaonic Egypt?, en: Menu, B. (ed.), *La dépendance rurale dans l'Antiquité égyptienne et proche-orientale*, Bibliothèque d'Étude 140. El Cairo: 157-186.
- (2007). The evil stepmother and the rights of a second wife, *Journal of Egyptian Archaeology* 93: 223-243.

- (2010). The Economy: Pharaonic, en: Lloyd, A.B. (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, vol. I. Malden / Oxford / Chichester: 291-308.
- (2011). Patronage, power, and corruption in pharaonic Egypt, *International Journal of Public Administration* 34: 701-711.
- Fattovich, R. (1984). Remarks on the Dynamics of State Formation in Ancient Egypt, *Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie* 1: 29-78.
- Faulkner, R.O. (1962). *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford.
- (1969). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford.
- (2004 [1973]). *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Oxford.
- Feeley-Harnik, G. (1985). Issues in Divine Kingship, *Annual Review of Anthropology* 14: 273-313.
- Figueiredo, A. (2004). Locality HK6 at Hierakonpolis: Results of the 2000 Field Season, en: Hendrickx, S., Friedman, R.F., Ciałowicz, K.M. y Chłodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams (Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138. Lovaina: 1-23.
- Finkenstaedt, E. (1984). Violence and Kingship: The Evidence of the Palettes, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 111: 107-110.
- Firth, C.M. y Quibell, J.E. (1935). *Excavations at Saqqara. The Step Pyramid*, 2 vols. El Cairo.
- Fitzenreiter, M. (ed.) (2006). *Genealogie: Realität und Fiktion von Identität*, Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 5. Londres.
- Forgeau, A. (1986). La mémoire du nom et l'ordre pharaonique, en: Burguière, A., Klapisch-Zuber, Ch., Segalen, M. y Zonabend, F. (eds.), *Histoire de la Famille*. Paris: 135-161.
- Fortes, M. (1969). *Kinship and the Social Order*. Londres.
- Fox, J. (1994). Conclusions: moiety opposition, segmentation, and factionalism in new world political arenas, en: Brumfiel, E. y Fox, J. (eds.), *Factional competition and political development in the new world*. Cambridge: 199-206.

Franke, D. (1983). *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*. Hamburgo.

——— (2001). First Intermediate Period, en: Redford, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. I. Oxford: 526-532.

——— (2006). Fürsorge und Patronat in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34: 159-185.

Frankfort, H. (1976 [1948]). *Reyes y Dioses*. México.

Frazer, J. (1944 [1922]). *La rama dorada*. México.

Fried, M. (1979 [1960]). Sobre la evolución de la estratificación social y el Estado, en: Llobera, J. (comp.), *Antropología política*. Barcelona: 133-151.

Friedman, R.F. (1994). *Predynastic settlement ceramics of Upper Egypt: A comparative study of the ceramics of Hemamieh, Nagada and Hierakonpolis*. PhD. dissertation, University of California, Berkeley. University Microfilms, Ann Arbor.

——— (1996). The Ceremonial Centre at Hierakonpolis: Locality HK29A, en: Spencer, J. (ed.), *Aspects of Early Egypt*. Londres: 16-35.

——— (2004). Predynastic Kilns at HK11C: One side of the Story, *Nekhen News* 16: 18-19.

——— (2005a). Excavating Egypt's Early Kings, *Nekhen News* 17: 4-6.

——— (2005b). Hiérakonpolis. Berceau de la royauté, *Dossiers d'Archéologie* 307: 62-73.

——— (2008). The Cemeteries of Hierakonpolis, *Archéo-Nil* 18: 8-29.

——— (2009). Hierakonpolis Locality HK29A: The Predynastic ceremonial center revisited, *Journal of the American Research Center in Egypt* 45: 79-103.

——— (2014). HK6: the Elite Predynastic and Early Dynastic cemetery, en: <http://www.hierakonpolis-online.org/index.php/explore-the-predynastic-cemeteries/hk6-elite-cemetery>; ultimo acceso: 18 de Junio de 2014.

Friedman, R.F. Maish, A., Fahmy, A.G., Darnell, J.C. y Johnson, E.D. (1999). Preliminary Report on Field Work at Hierakonpolis: 1996-1998, *Journal of the American Research Center in Egypt* 36: 1-35.

- Friedman, R.F., Van Neer, W. y Linseele, V. (2011). The elite Predynastic cemetery at Hierakonpolis: 2009-2010 update, en: Friedman, R.F. y Fiske, P.N. (eds.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference 'Origin of the State: Predynastic and Early Dynastic Egypt'*, London, 27th July –1st August 2008. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 205. Lovaina: 157-191.
- Frood, E. (2010). Social Structure and Daily Life: Pharaonic, en: Lloyd, A.B. (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, vol. I. Malden / Oxford / Chichester: 469-490.
- Galán, J.M. (1995). *Victory and Border: Terminology related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty*, *Hildesheimer Ägyptologische Beiträge* 40. Hildesheim.
- (2002). *El imperio egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a.C.* Barcelona.
- Gardiner, A.H. (1931). *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love Songs, and other Miscellaneous Texts, N° 1*. Londres.
- (1932). *Late-Egyptian Stories*. Bruselas.
- (1947). *Ancient Egyptian Onomastica*. Oxford.
- Gayubas, A. (2006). Guerra, parentesco y cambio social en las sociedades sin Estado del valle del Nilo predinástico, en: Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*. Buenos Aires: 51-73.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: further essays in interpretive Anthropology*. Nueva York.
- Geller, J. (1989). Recent excavations at hierakonpolis and their relevance to pre-dynastic production and settlement, *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 11: 41-52.
- (1992). From Prehistory to History: Beer in Egypt, en: Friedman, R.F. y Adams, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, *Oxbow Monograph* 20. Oxford: 19-26.
- (2007). Beer Capital of the South? Excavations at HK24B, *Nekhen News* 19: 25.
- Gellner, E. y otros (1986 [1977]). *Patrones y clientes*. Gijón.
- Ghasarian, Ch. (1996). *Introduction à l'étude de la parenté*. París.
- Gilbert, G.P. (2004). *Weapons, warriors and warfare in Early Egypt*, *British Archaeological Reports International Series* 1208. Oxford.

- Girard, R. (1995 [1983]). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona.
- Glanville, S. (1955). *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum* II. Londres.
- Gnirs, A. (ed.) (2000). *Reading the Eloquent Peasant. Proceedings of the International Conference on The Tale of the Eloquent Peasant at the University of California, Los Angeles, March 27-30, 1997*. Göttingen (= *Lingua Aegyptia* 8).
- Gödecken, K.B. (1976). *Eine Betrachtung der Inschriften des Meten im Rahmen der sozialen und rechtlichen Stellung von Privatleuten im Ägyptischen Alten Reich*, Ägyptologische Abhandlungen 29. Wiesbaden.
- Godelier, M. (1974). *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*. México.
- (1980). Orígenes y formación. Procesos de la constitución, la diversidad y las bases del Estado. El proceso de formación del Estado, *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 33: 667-682.
- (2000). *Cuerpo, parentesco, poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Quito.
- Godinho, G. (2007). *Manifestations of elite culture in Egypt's First Intermediate Period*, Unpublished Ph.D. Thesis, University of Liverpool.
- Gouldner, A. (1973). *La sociología actual. Renovación y crítica*. Madrid.
- Grieshammer, R. (1982). Nun, en: Helck, W. y Westendorf, W. (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. IV. Wiesbaden: 534-535.
- Gundlach, R. (1988). "Erschlagen des Feindes": Der Krieg als politisches Mittel und kulturelles Problem im pharaonischen Ägypten, en: Krummacker, H.H. (ed.), *Geisteswissenschaften – wozu?* Stuttgart: 245-265.
- Guyot, F. (2011). Primary and secondary social evolutions from the Nile Valley to the northern Negev in the mid-4th millennium BC, en: Friedman, R.F. y Fiske, P.N. (eds.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27th July – 1st August 2008*, Orientalia Lovaniensia Analecta 205. Lovaina: 1255-1270.
- Gwyn Griffiths, J. (1960). *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*. Liverpool.
- Hall, E.S. (1986). *The Pharaoh Smites his Enemies. A Comparative Study*. München.

- Harlan, F.J. (1985). *Predynastic Settlement Patterns; A View from Hierakonpolis*, Saint Louis University Microfilms, Ann Arbor.
- Harris, M. (1979 [1968]). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid.
- Hartung, U. (2002). Imported jars from Cemetery U at Abydos and the relations between Egypt and Canaan in Predynastic times, en: van den Brink, E.C.M. y Levy, Th.E. (eds.), *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the early 3rd Millennium B.C.E.* Londres / Nueva York: 437-449.
- Hartung, U., Köhler, E.C., Müller, V. y Ownby, M.F. (2015). Imported pottery from Abydos: A new petrographic perspective, *Ägypten und Levante* 25: 295-333.
- Hassan, F. (1988). The Predynastic of Egypt, *Journal of World Prehistory* 2: 135-185.
- (1992). Primeval goddess to divine king. The mythogenesis of power in the Early Egyptian State, en: Friedman, R.F. y Adams, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*. Oxford: 307-322.
- (1997). The Dynamics of a riverine civilization: a geoarchaeological perspective on the Nile Valley, Egypt, *World Archaeology* 29: 51-74.
- (2011). The Fall of the Egyptian Old Kingdom, en *BBC History*. Última actualización: 17/02/2011. http://www.bbc.co.uk/history/ancient/egyptians/apocalypse_egypt_01.shtml.
- Hassan, F.A., Van Wetering, J. y Tassie, G. (2017). Urban Development at Nubt, Naqada Region, Upper Egypt, during the Predynastic – Protodynastic Period, en: Midant-reynes, B. y Tristant, Y. (eds.), *Egypt at its Origins 5. Proceedings of the Fifth International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Cairo, 13th – 18th April 2014*, Orientalia Lovaniensia Analecta. Lovaina: 81-128.
- Hassan, S. (1944). *Excavations at Giza*, vol. V. El Cairo.
- Hayes, W. (1955). *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*. Brooklyn.
- Helck, W. (1954). *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des ägyptischen Altes Reiches*, Ältagyptische Forschungen 18. Glückstadt / Hamburgo / Nueva York.
- (1955). *Urkunden der 18. Dynastie. Historische Inschriften Thutmosis III. und Amenophis II.* Berlín.

- (1959). Die Soziale Schichtung des Ägyptischen Volkes im 3. Und 2. Jahrtausend v. Chr., *Journal of Economic and Social History of Orient* 2: 1-36.
- (1987). *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, Ägyptologische Abhandlungen 45. Wiesbaden.
- Hendrickx, S. (1998). Peaux d'animaux comme symboles prédynastiques, *Chronique d'Égypte* 73: 203-230.
- (2000). Autruches et flamants. Les oiseaux représentés sur la céramique prédynastique de la catégorie Decorated, *Cahiers Caribéens d'Égyptologie* 1: 21-52.
- (2001). Arguments for an Upper-Egyptian Origin of the Palace-façade and the *Serekh* during the Late Predynastic-Early Dynastic times, *Göttinger Miszellen* 184: 85-110.
- (2008a). Rough ware as an element of symbolism and craft specialisation at Hierakonpolis' elite cemetery HK6, en: Midant-Reynes, B. y Tristant, Y. (eds.), *Egypt at its Origins 2. Proceedings of the international conference 'Origin of the State: Predynastic and Early Dynastic Egypt', Toulouse (France), 5th-8th September 2005*. Orientalia Lovaniensia Analecta 172. Lovaina: 61-86.
- (2008b). Les grands mastabas de la Ire dynastie à Saqqara, *Archéo-Nil* 18: 61-88.
- (2010). L'iconographie de la chasse dans le contexte social prédynastique, *Archéo-Nil* 20: 151-168.
- Hendrickx, S. y Friedman, R.F. (2003). Gebel Tjauti rock inscription 1 and the relationship between Abydos and Hierakonpolis during the early Naqada III period, *Göttinger Miszellen* 196: 95-109.
- Heródoto (1992). *Historia*, Libros I-II. Trad. y notas de C. Schrader. Madrid.
- Heusch, L. de (1981). Nouveaux regards sur la royauté sacrée, *Anthropologie et Sociétés* 5: 65-84.
- (1990). Introduction, en: Heusch, L. de (ed.), *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10. Bruselas: 7-33.
- (2007 [1987]). La inversión de la deuda (proposiciones acerca de las realidades sagradas africanas), en: Abensour, M. (ed.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires: 95-120.

- Hikade, Th. (2006). Our First Season at Hierakonpolis, *Nekhen News* 18: 4-5.
- Hikade, Th., Pyke, G. y O'Neill, D. (2008). Excavations at Hierakonpolis HK29B and HK25: the campaigns of 2005/2006, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 64: 153-188.
- Hodder, I. (1994 [1986]). *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*. Barcelona.
- Hoffman, M.A. (1979). *Egypt before the Pharaohs*. Nueva York.
- (1982a). Settlement Patterns and Settlement Systems, en: Hoffman, M.A. (ed.), *The Predynastic of Hierakonpolis*, Egyptian Studies Association 1. Guiza: 122-138.
- (1982b). General Summary and Conclusions – Issues in Predynastic Culture History, en: Hoffman, M.A. (ed.), *The Predynastic of Hierakonpolis*, Egyptian Studies Association 1. Guiza: 139-148.
- (1987). A Regional Perspective of the Predynastic Cemeteries of Hierakonpolis, en: Adams, B. *The Fort Cemetery at Hierakonpolis (Excavated by John Garstang)*. Londres: 187-202.
- (1988). Prelude to Civilization: The Predynastic Period in Egypt, en: Willoughby, K. y Stanton, E. (eds.), *The First Egyptians*. Columbia: 33-46.
- (1989). Packaged Funerals and the Rise of Egypt, *Archaeology* 42: 48-51.
- Hoffman, M.A., Hamroush, H.A. y Allen, R.O. (1986). A Model of Urban Development for the Hierakonpolis Region from Predynastic through Old Kingdom Times, *Journal of the American Research Center in Egypt* 23: 175-187.
- Hoffman, M.A., Lupton, C. y Adams, B. (1982). Excavations at Locality 6, en: Hoffman, M.A. (ed.), *The Predynastic of Hierakonpolis*, Egyptian Studies Association 1. Guiza: 38-60.
- Holmes, D.L. (1992). Chipped stone-working craftsmen, Hierakonpolis and the rise of civilization in Egypt, en: Friedman, R.F. y Adams, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxbow Monograph 20. Oxford: 37-44.
- Hornung, E. (1982 [1971]). *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Ithaca.
- (1992 [1989]). *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*. Nueva York.

- Huard, P. y Leclant, J. (1980). *La Culture des Chasseurs du Nil et du Sahara*. Argel.
- Iniesta, F. (1992). *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*. Madrid.
- James, T.G.H. (1953). *The Mastaba of Khentika Called Ikheki*. Londres.
- Janssen, J.J. (1982). Gift-Giving in Ancient Egypt as an Economic Feature, *Journal of Egyptian Archaeology* 68: 253-258.
- Janssen, J.J. y Pestman, P. (1968). Burial and inheritance in the community of the necropolis workmen at Thebes, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 11: 137-170.
- Jeffreys, D.J. (2004). Hierakonpolis and Memphis in Predynastic Tradition, en: Midant-Reynes, B., Tristant, Y., Rowlands, J. y Hendrickx, S. (eds.), *Egypt at its Origins 2. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Toulouse (France) 5th-8th September 2005*, Orientalia Lovaniensia Analecta 172. Lovaina: 837-845.
- Jeffreys, D.J. y Tavares, A. (1994). The Historic Landscape of Early Dynastic Memphis, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 50: 143-159.
- Jéquier, G. (1911). *Le Papyrus Prisse et ses Variantes*. París.
- Jiménez Serrano, A. (2001). The Origin of the Palace-façade as Representation of the Lower Egyptian Elites, *Göttinger Miszellen* 183: 71-82.
- Johnson, J. (1996). The Legal Status of Women in Ancient Egypt, en: Capel, A. y Markoe, G. (eds.), *Mistress of the House, Mistress of Heaven. Women in Ancient Egypt*. Nueva York: 175-186.
- (1999). Speculations on Middle Kingdom marriage, en: Leahy, A. y Tait, J. (eds.), *Studies on ancient Egypt in honour of H. S. Smith*. Londres: 169-172.
- Jolly, M. (1994). Epilogue: Hierarchical Horizons, *History and Anthropology* 7: 377-409.
- Jones, D. (2000). *An Index of Ancient Egyptian Titles. Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, British Archaeological Reports International Series 866. Oxford.
- Junge, F. (1995). Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft, en: Blumenthal, E. et al. (eds.), *Texte aus Umwelt des Alten Testaments*, vol. 3. Güttersloh: 930-947.

- Junker, H. (1941). *Die politische Lehre von Memphis*. Berlín.
- Kahl, J. (1994). *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie*. Wiesbaden.
- (2001). Die Funde aus dem ‚Menesgrab‘ in Naqada: ein Zwischenbericht, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 57: 171-185.
- Kaiser, W. (1964). Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit. III, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 91: 36-125.
- Kaiser, W. y Dreyer, G. (1982). Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 2. Vorbericht, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 38: 211-269.
- Kanawati, N. (1977). *The Egyptian Administration in the Old Kingdom. Evidence on its Economic Decline*. Warminster.
- (1981). *The Rock Tombs of El-Hawawish: The Cemetery of Akhmim*, vol. II. Sydney.
- (1987). *The Tomb and its Significance in Ancient Egypt*. Guiza.
- Kanawati, N. y Hassan, A. (1996). *The Teti Cemetery at Saqqara, vol. I: The Tomb of Nedjet-em-pet, Ka-aper and Others*, The Australian Centre for Egyptology Reports 8. Sydney.
- Kaplony, P. (1963). *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*. Wiesbaden.
- Keeley, L.H. (1996). *War before civilization. The myth of the peaceful savage*. Nueva York / Oxford.
- Kelly, R.C. (2000). *Warless Societies and the Origin of War*. Ann Arbor.
- Kemp, B.J. (1966). Abydos and the Royal Tombs of the First Dynasty, *Journal of Egyptian Archaeology* 52: 13-22.
- (1967). The Egyptian 1st Dynasty Royal Cemetery, *Antiquity* 41: 22-32.
- (1973). Photographs of the Decorated Tomb at Hierakonpolis, *Journal of Egyptian Archaeology* 59: 36-43.
- (1992 [1989]). *El Antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*. Barcelona.

- Kloth, N. (2002). *Die (auto-) biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, Studien zur Altägyptischen Kultur Beihefte 8. Hamburg.
- Köhler, E.Ch. (1995). The State of Research on Late Predynastic Egypt: New Evidence for the Development of the Pharaonic State, *Göttinger Miszellen* 147: 79-92.
- (2002). History or ideology? New reflections on the Narmer palette and the nature of foreign relations in Pre- and Early Dynastic Egypt, en: van den Brink, E.C.M. y Levy, Th.E. (eds.), *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the early 3rd Millennium B.C.E.* Londres / Nueva York: 499-513.
- (2004). On the Origins of Memphis – The New Excavations in the Early Dynastic Necropolis at Helwan, en: Hendrickx, S., Friedman, R.F., Ciałowicz, K.M. y Chłodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams (Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138. Lovaina: 295-315.
- (2008a). The Helwan Cemetery, *Archéo-Nil* 18: 113-130.
- (2008b). The interaction between and the roles of Upper and Lower Egypt in the formation of the Egyptian state. Another review, en: Midant-Reynes, B., Tristant, Y., Rowlands, J. y Hendrickx, S. (eds.), *Egypt at its Origins 2. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Toulouse (France) 5th-8th September 2005*, Orientalia Lovaniensia Analecta 172. Lovaina: 515-544.
- Kopytoff, I. (1999). Permutations in patrimonialism and populism: the Aghem chiefdoms of Western Cameroon, en: McIntosh, S.K. (ed.), *Beyond Chiefdoms. Pathways to Complexity in Africa*. Cambridge: 88-96.
- Kóthay, K.A. (2001). Houses and households at Kahun bureaucratic and domestic aspects of social organization during the Middle Kingdom, en: Györy, H. (ed.), « *Le lotus qui sort de terre* ». *Mélanges offerts à Edith Varga*. Budapest: 349-368.
- Köthen-Welpot, S. (2003). *Theogonie und Genealogie im Panteon der Pyramidentexte*. Bonn.
- Kuhlmann, K.P. (1996). Serif-Style Architecture and the Design of the Archaic Egyptian Palace ("Königszelt"), en: Bietak, M. (ed.), *Haus und Palast im Alten Ägypten / House and Palace in Ancient Egypt*. Viena: 117-137.
- Lanna, S. (2008). *Lo Stato egiziano nelle fonti scritte del periodo tinita*, British Archaeological Reports International Series 1838. Oxford.

- Lauer, J.P. (1956). Sur le dualisme de la monarchie égyptienne et son expression architecturale sous les premières dynasties, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 55: 153-171.
- (1979). Le développement des complexes funéraires royaux en Égypte, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 79: 355-394.
- LD II = Lepsius, K.R. (1970 [1849]). *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, vol. II. Osnabrück.
- Leach, E. (1976). The Mother's Brother in Ancient Egypt, *Royal Anthropological Institute News* 15: 19-21.
- Leclant, J. (ed.) (2001). *Les textes de la pyramide de Pépy Ier*, Mémoires de l'Institut Français d'Archeologie Orientale 118. El Cairo.
- Lefebvre, G. (1949). *Romans et Contes Égyptiens*. Paris.
- Lehner, M. (2000). Fractal House of Pharaoh: Ancient Egypt as a Complex Adaptive System, a Trial Formulation, en: Kohler, T.A. y Gumerman, G.J. (eds.), *Dynamics in Human and Primate Societies. Agent-based Modeling of social and Spatial Processes*. Nueva York / Oxford: 275-353.
- Lemche, N.P. (1995). From Patronage Society to Patronage Society, en: Fritz, V. y Davies, P. (eds.), *The Origins of the Ancient Israelite States*. Sheffield: 106-120.
- Lesko, L.H. (1991). Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology, en: Shafer, B.E. (ed.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice*. Ithaca: 88-122.
- Lichtheim, M. (1973). *Ancient Egyptian Literature*, vol. I. Berkeley.
- (1976). *Ancient Egyptian Literature*, vol. II. Berkeley.
- (1988). *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*. Friburgo / Gotinga.
- Linseele, V., Van Neer, W. y Friedman, R.F. (2009). Special animals from a special place? The fauna from HK29A at Predynastic Hierakonpolis, *Journal of the American Research Center in Egypt* 45: 105-136.
- López, J. (2005). *Cuentos y fábulas del antiguo Egipto*. Madrid.
- Loprieno, A. (1988). *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*. Wiesbaden.

- (2001). *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*. Paris.
- Lorton, D. (1977). The Treatment of Criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom, *Journal of the Economic and Social History of Orient* 20: 2-64.
- Lustig, J. (1997). Kinship, Gender and Age in Middle Kingdom Tomb Scenes and Texts, en: Lustig, J. (ed.), *Anthropology & Egyptology. A Developing Dialogue*, Monographs in Mediterranean Archaeology 8. Sheffield: 43-65.
- Lyotard, F. (1989 [1979]). *La condición postmoderna*. Barcelona.
- Mączyńska, A. (2011). The Lower Egyptian-Naqada transition: A view from Tell el-Farkha, en: Friedman, R.F., y Fiske, P.N. (eds.), *Egypt at its Origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27th July – 1st August 2008*, Orientalia Lovaniensia Analecta 205. Lovaina: 879-908.
- Maisels, Ch.K. (1987). Models of Social Evolution: Trajectories from the Neolithic to the State, *Man (n.s.)* 22: 331-359.
- (1990). *The Emergence of Civilization. From Hunting and Gathering to Agriculture, Cities, and the State in the Near East*. Londres.
- (1999). *Early Civilizations of the World. The Formative Histories of Egypt, The Levant, Mesopotamia, India and China*. Londres.
- Majer, J. (1992). The Egyptian Desert and Egyptian Prehistory, en: Friedman, R.F. y Adams, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*. Oxford: 227-234.
- Malek, J. (1986). *In the Shadow of the Pyramids*. El Cairo.
- Manning, J.G. (1999). The Land-Tenure Regime in Ptolemaic Upper Egypt, en: Bowman, A.K. y Rogan, E. (eds.), *Agriculture in Egypt. From Pharaonic to Modern Times*, Proceedings of The British Academy 96. Oxford: 83-105.
- Mark, S. (1997). *From Egypt to Mesopotamia. A Study of Predynastic Trade Routes*. Londres.
- Martin-Pardey, E. (1976). *Untersuchungen zur ägyptischen Provinzialverwaltung bis zum Ende des Alten Reiches*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 1. Hildesheim.
- Maydana, S. (2017). Implicancias simbólicas y sociopolíticas de las representaciones de la cacería del hipopótamo en Egipto predinástico, *Bibliotheca Augustiniana* 8.

- McAnany, P.A. y Yoffee, N. (eds.) (2010). *Questioning Collapse. Human Resilience, Ecological Vulnerability, and the Aftermath of Empire*. Cambridge / Nueva York.
- McCorquodale, K. (2010). *Representations of the Family in the Old Kingdom. Women and Marriage*, Ph.D. Thesis, Department of Ancient History, Faculty of Arts, Macquarie University.
- McDowell, A.G. (1999). *Village Life in Ancient Egypt. Laundry Lists and Love Songs*. Nueva York.
- Meillassoux, C. (1977 [1975]). *Mujeres, Graneros y Capitales. Economía Doméstica y Capitalismo*. México.
- Menu, B. (1973). Le prêt en droit égyptien, *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 1 : 61-74.
- Menu, B. y Harari, I. (1974). La notion de propriété privée dans l'ancien Empire Égyptien, *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 2: 125-154.
- Midant-Reynes, B. (1992). *Préhistoire de l'Égypte. Des premiers hommes aux premiers Pharaons*. París.
- (2003). *Aux origines de l'Égypte. Du Néolithique à l'émergence de l'État*. París.
- Miroschedji, P. de, Sadeq, M., Faltings, D., Boulez, V., Naggiar-Moliner, L., Sykes, N. y Tengberg, M. (2001). Les fouilles de Tell es-Sakan (Gaza): Nouvelles données sur les contacts égypto-cananéens aux IVe-IIIe millénaires, *Paléorient* 27(2): 75-104.
- Moeller, N. (2016). *The Archaeology of Urbanism in Ancient Egypt. From the Predynastic Period to the End of the Middle Kingdom*. Nueva York.
- Monnet-Saleh, J. (1986). Interpretation globale des documents concernant l'unification de l'Égypte. Partie I, *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* 86: 227-238.
- (1990). Interpretation globale des documents concernant l'unification de l'Égypte. Partie II, *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* 90: 259-279.
- Moreno García, J.C. (1997). *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, *Ægyptiaca Leodiensia*, 4. Liège.
- (1999). *Hwt et le milieu rural égyptien du IIIe millénaire. Économie, administration et organisation territoriale*. París.

- (2001). *Hqꜣw*, “jefes, gobernadores”, y élites rurales en el III milenio antes de Cristo. Reflexiones acerca de algunas estatuas del Imperio Antiguo, en: Cervelló Autuori, J. y Quevedo Álvarez, A.J. (eds.), *...ir a buscar leña. Estudios dedicados al Prof. Jesús López*, Aula *Ægyptiaca-Studia*, 2. Barcelona: 141-154.
- (2004). *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 antes de Cristo)*. Barcelona.
- (2005). Élites provinciales, transformations sociales et idéologie à la fin de l’Ancien Empire et à la Première Période Intermédiaire, en: Berger el-Naggar, C. y Pantalacci, L. (eds.), *Des Néferkarê aux Montouhotep. Travaux archéologiques en cours sur la fin de la VIe dynastie et la Première Période Intermédiaire*, Travaux de la Maison de l’Orient 40. Lyon: 215-228.
- (2006a). Consideraciones sobre el papel y la importancia de la familia extensa en la organización social de Egipto en el III milenio antes de Cristo, en: Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el antiguo Egipto*. Buenos Aires: 121-146.
- (2006b). La gestion sociale de la mémoire dans l’Égypte du IIIe millénaire: les tombes des particuliers, entre emploi privé et idéologie publique, en: Fitzenreiter, M. (ed.), *Dekorierter Grabanlagen im Alten Reich. Methodik und Interpretation*, Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 6. Londres: 215-242.
- (2008). La dépendance rurale en Égypte ancienne, *Journal of Economic and Social History of Orient* 51: 99-150.
- (2009). El Primer Período Intermedio, en: Parra, J.M. (ed.), *El Antiguo Egipto*. Madrid: 181-208.
- (2009-10). Introduction. élites et états tributaires: le cas de l’Égypte pharaonique, en: Moreno García, J.C. (ed.), *Élites et pouvoir en Égypte ancienne (= Cahiers de Recherches de l’Institut de Papyrologie et d’Égyptologie de Lille 28)*. Villeneuve d’Ascq: 11-50.
- (2012). Households, en: Frood, E. y Wendrich, W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles. <https://escholarship.org/uc/item/2bn8c9gz>.
- (2013a). The Territorial Administration of the Kingdom in the 3rd Millennium, en: Moreno García, J.C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Handbuch der Orientalistik, Section 1, 104. Leiden / Boston: 85-151.
- (2013b). The ‘Other’ Administration: Patronage, Factions, and Informal Networks of Power in Ancient Egypt, en: Moreno García, J.C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Handbuch der Orientalistik, Section 1, 104. Leiden / Boston: 1029-1065.

- Morenz, L.D. (2009-10). Power and Status. Ankhthifi the Hero, founder of a New Residence?, en: Moreno García, J.C. (ed.), *Élites et pouvoir en Égypte ancienne* (= *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 28). Villeneuve d'Ascq: 177-192.
- Morgan, J. de (1897). *Recherches sur les origines de l'Égypte, II: Ethnographie préhistorique, et Tombeau royal de Négadah*. Paris.
- Morris, E. (2006). 'Lo, Nobles Lament, the Poor Rejoice'. State Formation in the Wake of Social Flux, en: Schwartz, G.M. y Nichols, J.J. (eds.), *After Collapse: The Regeneration of Complex Societies*. Tucson: 58-71.
- Muller, J.C. (1975). La royauté divine chez le Rukuba, *L'Homme* 15: 5-27.
- (1990). Transgression, rites de rajeunissement et mort culturelle du roi chez les Jukun et les Rukuba (Nigéria central), en: Heusch, L. de (ed.), *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10. Bruselas: 49-67.
- Myśliwiec, K., Kuraszkiewicz, K., Czerwik, D., Rzeuska, T., Kaczmarek, M., Kowalska, A., Radomska, M. y Godziejewski, Z. (2004). *Saqqara I: The Tomb of Merefnebef*, 2 vols. Varsovia.
- Naville, E. (1971 [1886]). *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, 3 vols. Graz.
- Nibbi, A. (1986). *Lapwings and Libyans in Ancient Egypt*. Oxford.
- O'Brien, A. (1996). The Serekh as an Aspect of the Iconography of Early Egyptian Kingship, *Journal of Egyptian Archaeology* 33: 123-138.
- O'Connor, D. (1974). Political Systems and Archaeological Data in Egypt: 2600-1780 B.C., *World Archaeology* 6(1): 15-38.
- (1989). New Funerary Enclosures (*Talbezirke*) of the Early Dynastic Period at Abydos, *Journal of the American Research Center in Egypt* 25: 51-86.
- (1993). *Ancient Nubia. Egypt's Rival in Africa*. Filadelfia.
- (2003). Egyptian Views of 'Others', en: Tait, J. (ed.), *'Never Had the Like Occurred': Egypt's view of its past*. Londres: 155-185.
- Oden Jr., R. (1979). "The Contendings of Horus and Seth" (Chester Beatty Papyrus No. 1): A Structural Interpretation, *History of Religions* 18: 352-369.

- Orriols-Llonch, M. (2017). Una nueva interpretación de los llamados *tusks* predinásticos, en: Burgos Bernal, L., Pérez Largacha, A. y Vivas Sainz, I. (eds.), *Actas V Congreso Ibérico de Egiptología*. Cuenca, 9-12 de marzo de 2015. Cuenca: 789-800.
- Otterbein, K.F. (2004). *How War Began*. College Station, Texas.
- Panić-Štorh, M. (1999-2000). On the Continuity of the Ancient Egyptian Title *šmr-w'ty*, *Glasnik Srpskog arheološkog društva* 15-16: 153-162.
- Pantalacci, L. (2000). Pouvoir central, pouvoirs locaux en Égypte à la fin de l'Ancien Empire, en: Menu, B. (ed.), *Égypte pharaonique: Déconcentration, cosmopolitisme* (= *Méditerranées* 24). Paris: 57-68.
- Papazian, H. (2013). The Central Administration of the Resources in the Old Kingdom: Departments, Treasuries, Granaries and Work Centers, en: Moreno García, J.C. (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, Handbuch der Orientalistik, Section 1, 104. Leiden / Boston: 41-83.
- Parkinson, R.B. (1991). *The Tale of the Eloquent Peasant*. Oxford.
- Pavlova, O. (1999). *Rhyt* in the Pyramid Texts: Theological Idea or Political Reality, en: Assmann, J. y Blumenthal, E. (eds.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*. El Cairo: 91-104.
- Payne, J.C. (1993). *Catalogue of the Predynastic Egyptian Collection in the Ashmolean Museum*. Oxford.
- Petrie, W.M.F. (1900). *The Royal Tombs of the First Dynasty. Part I*, Egypt Exploration Fund, Memoir 18. Londres.
- (1901). *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. Part II*, Egypt Exploration Fund, Memoir 21. Londres.
- (1912). *A History of Egypt*, vol. I. Londres.
- Pfoh, E. (2009). Some Remarks on Patronage in Syria-Palestine During the Late Bronze Age, *Journal of Economic and Social History of Orient* 52: 363-381.
- Piacentini, P. (2002). *Les scribes dans la société égyptienne de l'Ancien Empire, vol. I: Les premières dynasties. Les nécropoles memphites*, Études et Mémoires d'Égyptologie 5. Paris.
- Piankoff, A. (1968). *The Pyramid of Unas*, Bollingen Series XL. Princeton.

- Polotsky, H.J. (1930). The Stela of Heka-Yeb, *Journal of Egyptian Archaeology* 16: 194-199.
- Poo, M.Ch. (2005). *Enemies of Civilization. Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt, and China*. Albany, Nueva York.
- Pospisil, L. (1968). Law and Order, en: Clifton, J. (ed.), *Introduction to Cultural Anthropology*. Boston.
- Postgate, N., Wang, T. y Wilkinson, T.A.H. (1995). The evidence for early writing: utilitarian or ceremonial?, *Antiquity* 69: 459-480.
- Powell, M. (1970). Peasant Society and Clientelistic Politics, *The American Political Science Review* 64: 411-425.
- Quibell, J.E. (1900). *Hierakonpolis I*, Egyptian Research Account Memoir 4. Londres.
- Quibell, J.E. y Green, F.W. (1902). *Hierakonpolis II*, British School of Archaeology in Egypt 5. Londres.
- Quirke, S. (1989). Frontier or Border? The Northeast Delta in Middle Kingdom Texts, *Discussions in Egyptology Special Number* 1: 261-274.
- (1992). *Ancient Egyptian Religion*. Londres.
- Redford, D.B. (1986). *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*. Mississauga.
- (1992). *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton.
- Redford, D.B. y Redford, S. (1989). Graffiti and Petroglyphs Old and New from the Eastern Desert, *Journal of the American Research Center in Egypt* 26: 3-50.
- Reisner, G.A. (1932). *A Provincial Cemetery of the Pyramid Age, Naga-ed-Dêr*. Oxford.
- (1936). *The Development of the Egyptian Tomb down to the Accession of Cheops*. Londres.
- Revez, J. (2009). El uso metafórico del término *sn*, "hermano", en: Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*. Buenos Aires: 53-67.
- Richards, J. (2005). *Society and Death in Ancient Egypt. Mortuary Landscapes of the Middle Kingdom*. Nueva York.

- (2010). Spatial and verbal rhetorics of power: Constructing late Old Kingdom history, *Journal of Egyptian History* 3(2): 339-366.
- Roberts, S. (1979). *Order, and Dispute. An Introduction of Legal Anthropology*. Oxford.
- Robins, G. (1979). The relationships specified by Egyptian kinship terms of the Middle and New Kingdoms, *Chronique d'Égypte* 54: 197-217.
- Rosenvasser, A. (1947). *Torneos de acertijos en la literatura del Antiguo Egipto*. Buenos Aires.
- Roth, A.M. (1991). *Egyptian Phyles in the Old Kingdom. The Evolution of a System of Social Organization*, Studies in Ancient Oriental Civilization 48. Chicago.
- (1995). *A Cemetery of Palace Attendants*, Giza Mastabas 6. Boston.
- Saad, Z.Y. (1947). *Royal Excavations at Saqqara and Helwan (1941-1945)*. El Cairo.
- (1951). *Royal Excavations at Helwan (1945-1947)*. El Cairo.
- Sahlins, M. (1978). Economía tribal, en: Godelier, M. (ed.), *Antropología y Economía*. Barcelona: 233-259.
- (1981). The Stranger-King: Or Dumézil among the Fijians, *The Journal of Pacific History* 16: 107-132.
- (1983 [1974]). *Economía en la Edad de Piedra*. Madrid.
- (2011). What kinship is (part one), *Journal of the Royal Anthropological Institute (n.s.)* 17: 2-19.
- Savage, S. (1997). Descent Group Competition and Economic Strategies in Predynastic Egypt, *Journal of Anthropological Archaeology* 16: 226-268.
- Scharff, A. (1932). Eine archaische Grabplatte des Berliner Museums und die Entwicklung der Grabplatten im frühen alten Reich, in: *Studies presented to F. Ll. Griffith*. Londres: 346-357.
- Schenkel, W. (1965). *Memphis – Herakleopolis – Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens*, Ägyptologische Abhandlungen 12. Wiesbaden.
- Schloen, J.D. (2001). *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*, Studies in the Archaeology and History of the Levant 2. Winona Lake.

Seidlmayer, S.J. (1990). *Gräberfelder aus dem Übergang von Alten zum Mittleren Reich. Studien zur Archäologie der Ersten Zwischenzeit*, SAGA 1. Heidelberg.

——— (2000). The First Intermediate Period (c. 2160-2055 BC), en: Shaw, I. (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: 118-147.

Seligman, C. (1934). *Egypt and Negro Africa. A Study in Divine Kingship*. Londres.

Sethe, K. (1908). *Die altägyptische Pyramidentexte*, vol. I. Leipzig.

——— (1910). *Die altägyptische Pyramidentexte*, vol. II. Leipzig.

——— (1930). *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*. Leipzig.

——— (1935). *Historisch-biographische Urkunden des Mittleren Reiches*. Leipzig.

Shaw, B. (1992). Explaining incest: Brother-sister marriage in Graeco-Roman Egypt, *Man* 27(2): 267-299.

Shaw, I. (1991). *Egyptian Warfare and Weapons*. Aylesbury.

Shinnie, P. (1996). *Ancient Nubia*. Londres.

Simpson, W.K. (ed.) (1973). *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*. New Haven.

Smith, A.T. (2003). *The Political Landscape. Constellations of Authority in Early Complex Polities*. Berkeley / Los Angeles / Londres.

Smith, S.T. (2003). *Wretched Kush. Ethnic identities and boundaries in Egypt's Nubian Empire*. Londres / Nueva York.

Snape, S. (2011). *Ancient Egyptian Tombs: The Culture of Life and Death*. Malden / Oxford / Chichester.

Spanel, D. (1984). The Date of Ankhtifi of Mo'alla, *Göttingen Miszellen* 78: 87-94.

Spencer, A.J. (1993). *Early Egypt. The Rise of Civilisation in the Nile Valley*. Londres.

Spencer, Ch. (1997). Evolutionary Approaches in Archaeology, *Journal of Archaeological Research* 5: 209-264.

Stead, M. (1986). *Egyptian Life*, Londres.

Steindorff, G. (1913). *Das Grab des Ti*. Leipzig.

Strudwick, N. (1985). *The Administration of Egypt in the Old Kingdom. The highest titles and their holders*. Londres.

——— (2005). *Texts from the Pyramid Age*, Writings of the Ancient World 16. Atlanta.

Tainter, J.A. (1978). Mortuary Practices and the Study of Prehistoric Social Systems, en: Schiffer, M. (ed.), *Advances in Archaeological Method and Theory* 1: 105-141.

——— (1988). *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge / Nueva York.

——— (1999). Post-Collapse Societies, en: Barker, G. (ed.), *Companion Encyclopaedia of Archaeology*, vol. 1. Londres / Nueva York: 988-1039.

Takamiya, I.H. (2004). Development of Specialisation in the Nile Valley during the 4th Millennium BC, en: Hendrickx, S., Friedman, R.F., Ciałowicz, K.M. y Chłodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams (Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138. Lovaina: 1027-1039.

——— (2008). Firing installations and specialization: A view from recent excavations at Hierakonpolis Locality 11C, en: Midant-Reynes, B. y Tristant, Y. (eds.), *Egypt at its Origins 2. Proceedings of the international conference 'Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt', Toulouse (France), 5th-8th September 2005*. Orientalia Lovaniensia Analecta 172. Lovaina: 187-202.

Te Velde, H. (1977). *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Probleme der Ägyptologie 6. Leiden.

Tefnin, R. (1993). L'image et son cadre. Réflexions sur la structure du champ figuratif en Égypte prédynastique, *Archéo-Nil* 3: 7-22.

Testart, A. (2004). *L'origine de l'État. La servitude volontaire II*. París.

Théodoridès, A. (1997). Estudio antropológico del derecho faraónico, en Ries, J. (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado 3: Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*. Barcelona: 107-132.

Thom, R. (1975). *Structural Stability and Morphogenesis: An Outline of a General Theory of Models*. Reading, Massachusetts.

- Toivari-Viitala, J. (2001). *Women at Deir el-Medina: A study of the status and roles of the female inhabitants in the workmen's community during the Ramesside Period*, Egyptologische Uitgaven 15. Leiden.
- Traunecker, C. (1995 [1992]). *Os Deuses do Egito*. Brasília.
- Trigger, B.G. (1985 [1983]). Los comienzos de la civilización egipcia, en: Trigger, B.G., Kemp, B.J., O'Connor, D. y Lloyd, A.B., *Historia del Antiguo Egipto*. Barcelona: 15-97.
- (1987). Egypt: A Fledgling Nation, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 17: 58-66.
- (1990). Monumental Architecture: A Thermodynamic Explanation of Symbolic Behaviour, *World Archaeology* 22: 119-132.
- (2003). *Understanding Early Civilizations*. Cambridge.
- Tyldesley, J. (2001). *Judgement of the Pharaoh. Crime and Punishment in Ancient Egypt*. Londres.
- Urk. I = Sethe, K. (1933). *Urkunden des Alten Reichs*, vol. I. Leipzig.
- Valbelle, D. (1990). *Les Neuf Arcs. L'Égyptien et les étrangers de la préhistoire à la conquête d'Alexandre*. Paris.
- (1992). L'Égypte Pharaonique, en: Husson, G. y Valbelle, D., *L'État et les Institutions en Égypte des Premiers Pharaons aux Empereurs Romains*. Paris: 15-177.
- Van Bulck, V. (1959). La place du roi divin dans les cercles culturels d'Afrique noire, en: *La Regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, aprile 1955)*. Leiden: 98-134.
- van den Brink, E.C.M. (2001). Some Comments in the Margins of 'The Origin of the Palace-façade as Representation of the Lower Egyptian Elites', *Göttinger Miszellen* 183: 99-111.
- van den Brink, E.C.M. (ed.) (1992). *The Nile Delta in Transition. 4th. - 3rd. Millennium B.C. Proceedings of the seminar held in Cairo, 21.-24. October 1990*. Tel Aviv.
- van den Brink, E.C.M. y Braun, E. (2003). Egyptian elements and influence on the Early Bronze Age I of the Southern Levant. Recent excavations, research and publications, *Archéo-Nil* 13: 77-91.

- van den Brink, E.C.M. y Levy, Th.E. (eds.) (2002). *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium B.C.E.* Londres / Nueva York.
- van den Brink, E.C.M. y Yannai, E. (eds.) (2002). *In Quest of Ancient Settlements and Landscapes. Archaeological Studies in Honour of Ram Gophna.* Tel Aviv.
- Vandier, J. (1950). *Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sebekhotep*, Bibliothèque d'Étude 18. El Cairo.
- (1952). *Manuel d'archéologie égyptienne, I: Les époques de formation.* Paris.
- Vaudou, E. (2008). Les sépultures subsidiaires des grandes tombes de la Ire dynastie égyptienne, *Archéo-Nil* 18: 148-165.
- Vercoutter, J. (1986 [1965]). El fin del Imperio Antiguo y el Primer Período Intermedio, en: Cassin, E., Bottéro, J. y Vercoutter, J. (eds.), *Los Imperios del Antiguo Oriente I. Del Paleolítico a la mitad del Segundo Milenio.* México: 249-270.
- (1992). *L'Égypte et la vallée du Nil. I: Des origines à la fin de l'Ancien Empire 12000-2000 av. J.C.* Paris.
- Verhoeven, U. (1996). Ein historischer "Sitz im Leben" für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I, en: Schade-Busch, M. (ed.), *Wege Öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag.* Wiesbaden: 347-363.
- Vernus, P. (1981). Production-pouvoir et parenté dans l'Égypte pharaonique, en: Breteau, C.H., Lacoste-Dujardin, C., Lefebvre, C. y Zagnoli, N. (eds.), *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours: Actes du séminaire organisé par l'ERA 357 CNRS/EHSS, Paris, décembre 1976.* Paris: 103-116.
- (1991). Ménès, Achtoès, l'hippopotame et le crocodile –lecture structurale de l'historiographie égyptienne, en: Verhoeven, U. y Graefe, E. (eds.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain,* Orientalia Lovaniensia Analecta 39. Lovaina: 331-339.
- (1993). La naissance de l'écriture dans l'Égypte ancienne, *Archéo-Nil* 3: 75-108.
- (1995). *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique.* Paris.
- (1999). Le discours politique de l'Enseignement de Ptahhotep, en: Assmann, J. y Blumenthal, E. (eds.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten.* El Cairo: 139-152.

- Veyne, P. (1984 [1978]). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid.
- Vinson, S. (2001). Menes, en: Redford, D.B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2. Oxford: 377-378.
- Vogelsang, F. y Gardiner, A.H. (1908). *Die Klagen des Bauern*, Literarische Texte des Mittleren Reiches I. Berlín.
- von der Way, Th. (1992). Excavations at Tell el-Fara'in/Buto in 1987-1989, en: van den Brink, E.C.M. (ed.), *The Nile Delta in transition: 4th. - 3rd. Millennium B.C. Proceedings of the seminar held in Cairo, 21.-24. October 1990*, Tel Aviv: 1-10.
- Waddell, W.G. (1940). *Manetho*. Cambridge MA / Londres.
- Wainright, G.A. (1923). The Red Crown in Early Prehistoric Times, *Journal of Egyptian Archaeology* 9: 26-33.
- Wallace-Hadrill, A. (ed.) (1989). *Patronage in Ancient Society*. Nueva York.
- Warden, L. (2014). *Pottery and Economy in Old Kingdom Egypt*, Culture and History of the Ancient Near East. Leiden.
- Weber, Max (1992 [1922]). *Economía y Sociedad*. México.
- Webster, D. (1975). Warfare and the Evolution of the State: A Reconsideration, *American Antiquity* 40: 464-470.
- Webster, G. (1990). Labor control and emergent stratification in Prehistoric Europe, *Current Anthropology* 31: 337-366.
- Wengrow, D. (2006). *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2650 BC*. Cambridge.
- Wente, E. (1972). The Contendings of Horus and Seth, en: Simpson, W.K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*. New Haven: 108-126.
- Whale, Sh. (1989). *The family in the Eighteenth Dynasty of Egypt: A study of the representation of the family in private tombs*, Australian Centre for Egyptology Studies 1. Sydney.
- Whitehouse, H. (1992). Leaders and Logics, Persons and Politics, *History and Anthropology* 6: 103-124.

- Wignall, S. (1998). The Identification of the Late Prehistoric Serekh, *Göttinger Miszellen* 162: 93-105.
- Wilkinson, T.A.H. (1996). *State Formation in Egypt. Chronology and Society*, British Archaeological Reports International Series 651. Oxford.
- (1999). *Early Dynastic Egypt*. Londres.
- (2000a). Political Unification: Towards a Reconstruction, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 56: 377-395.
- (2000b). Rock Drawings of the Eastern Desert. Survey Expedition December 1999, en: Rohl, D. (ed.), *The Followers of Horus. Eastern Desert Survey Report*, Vol. I, Abingdon: 158-165.
- (2000c). *Royal Annals of Ancient Egypt: The Palermo Stone and Its Associated Fragments*. Londres / Nueva York.
- (2002). Reality versus ideology: The evidence for 'Asiatics' in Predynastic and Early Dynastic Egypt, en: van den Brink, E.C.M. y Levy, Th.E. (eds.), *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the early 3rd Millennium B.C.E.* Londres / Nueva York: 514-520.
- Willems, H.O. (1983). A description of Egyptian kinship terminology of the Middle Kingdom c.2000-1650 B.C., *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139: 152-168.
- (2010). The First Intermediate Period and the Middle Kingdom, en: Lloyd, A.B. (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, vol. I. Malden / Oxford / Chichester: 89-100.
- Williams, B.B. (1986). *The A-Group Royal Cemetery at Qustul: Cemetery L*. Chicago.
- (1994). Security and the problem of the city in the Naqada period, en: Silverman, D.P. (ed.), *For his Ka: Essays Offered in Memory of Klaus Baer*, Studies in Ancient Oriental Civilization 55. Chicago: 271-283.
- Williams, B.B. y Logan, Th.J. (1987). The Metropolitan Museum Knife Handle and Aspects of Pharaonic Imagery before Narmer, *Journal of Near Eastern Studies* 46: 245-285.
- Wilson, J. (1954 [1946]). Egipto, en: Frankfort, H. y H.A., Wilson, J. y Jacobsen, T., *El pensamiento prefilosófico*. México: 45-163.

——— (1988 [1951]). *La cultura egipcia*. México.

Winkler, H. (1938). *Rock-Drawings of Southern Upper Egypt*, vol. I, Londres.

Wolf, E.R. (1987 [1982]). *Europa y la gente sin historia*. México.

Wolff, S. (ed.) (2001). *Studies in the Archaeology of Israel and Neighboring Lands in Memory of Douglas L. Esse*, Studies in Ancient Oriental Civilization 59. Chicago.

Wright, H. (1984). Prestate Political Formations, en: Sanders, W., Wright, H. y Adams, R.McC. (eds.), *On the Evolution of Complex Societies*. Malibú: 41-77.

Yoffee, N. (2005). *Myths of the Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. Cambridge.

Young, M. (1966). The Divine Kingship of the Jukun: A Re-evaluation of some Theories, *Africa* 36: 135-153.

Žaba, Z. (1956). *Les Maximes de Ptahhotep*. Praga.

El autor

Marcelo Campagno

Marcelo Campagno es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Es Profesor Titular Regular de Historia Antigua I (Oriente) y Profesor Adjunto Regular a cargo de Elementos de Prehistoria (FFyL-UBA), Investigador Independiente del CONICET y docente del Máster en Egiptología de la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente es Secretario de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), habiendo sido anteriormente Director del Departamento de Historia de la misma casa de estudios. Ha realizado estadías doctorales y postdoctorales en la Universidad Autónoma de Barcelona, la Universidad de Basilea, la Universidad de Oxford, la Universidad de Londres (Warburg Institute), la Universidad de Michigan y la Universidad de Harvard (Dumbarton Oaks). Entre sus obras se destacan *De los jefes-parientes a los reyes-dioses* (2002), *Una lectura de «La Contienda entre Horus y Seth»* (2004), *El origen de los primeros Estados* (2007),

Pierre Clastres y las sociedades antiguas (2014), así como más de cien capítulos de libros y artículos en publicaciones especializadas.

